EDUARDO PRADO DE MENDONÇA

# O SOCRATISMO CRISTÃO E AS ORIGENS DA METAFÍSICA MODERNA

editora convívio

O SOCRATISMO CRISTÃO E AS ORIGENS DA METAFÍSICA MODERNA é um estudo original, com uma contribuição efetiva para a interpretação da Filosofia moderna e contemporânea. O socratismo cristão não mereceu até agora por parte dos historiadores da Filosofia a devida atenção. Vê-se, no entanto, que, ao lado do aristotelismo cristão e do platonismo cristão ele exerceu um papel da maior importância na formação da Filosofia moderna. No estudo do socratismo cristão, entende-se a razão pela qual se deu a passagem da filosofia do ser para a filosofia do sujeito. Esta mudança se explica pela corrente do pensamento místico intelectualista. A mística, no seu processo de intelectualização, assume o patrocínio de Sócrates, com o "conhece-te a ti mesmo", e entra no debate filosófico.

Para o Autor, portanto, em lugar da interpretação corrente de o pensamento filosófico moderno ser uma volta ao conceito grego de razão natural, ele tem origem nesta posição oriunda da mística. Assim, o humanismo renascentista, fundamentalmente, é uma valorização do homem a partir da idéia judaico-cristã de que o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus.

O "conhece-te a ti mesmo", no sentido cristão, revela o homem criado à imagem de Deus, ao mesmo tempo que imagem do mundo (microcosmo). Daí uma abertura para um novo caminho da metafísica, voltada para a interioridade do sujeito, e cuja reflexão reporá em novos termos a consideração do homem, de Deus, e do mundo.

Por suas origens místicas, compreende-se porque os temas da intuição e da vivência passam a ter uma significação prioritária no pensamento moderno.

Em razão da reflexão sobre o homem como imagem de Deus, segue-se a idéia de não considerar a natureza do homem como definida, e, por extensão, também a noção de ser. Por outro lado, a processão divina refulge no ser humano, e no próprio desdobramento da ordem natural, sob a forma de uma dialética trinitária: no homem — o pensar, a idéia e a vontade; no mundo — a tese, a antítese e a síntese, ou, como diz Kant, o incondicionado, o condicionado e o que resulta da união do incondicionado e do condicionado.

A revolução na ordem do conhecer decorre da consideração dos planos da *cogitatio*, da *meditatio*, e da *contemplatio*. O problema da verdade para o pensamento filosófico moderno se põe no plano da *meditatio:* o conhecimento do significado da coisa para o sujeito, em lugar do conhecimento da coisa em si.

O Autor, Prof. Eduardo Prado de Mendonça, é Doutor em Filosofia, Professor Titular de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, do qual foi Diretor durante sete anos, e Diretor da revista "A Ordem" — órgão do Centro Dom Vital. Foi por duas vezes premiado pelo Instituto Brasileiro de Filosofia. Tradutor do "Curso de Filosofia" de R. Jolivet, é autor de "O mundo precisa de filosofia", ed. Agir, 3.ª edição, e "Democracia em questão", ed. Record. Prontos para próxima publicação: "Bergson — uma filosofia da atitude", "O problema do conceito de filosofia", "A liberdade sem mito", "Filosofia dos erros". Em preparo: "Fundamentos filosóficos e teológicos da ciência moderna".

# O SOCRATISMO CRISTÃO E AS ORIGENS DA METAFÍSICA MODERNA

FICHA CATALOGRAFICA

(Preparada pelo Centro de Catalogação-na-Fonte,
Câmara Brasileira do Livro, SP)

Mendonça, Eduardo Prado de, 1924-

M494s O socratismo cristão e as origens da metafísica moderna. São Paulo, Convívio, 1975.

p.

1. Filosofia medieval 2. Filosofia moderna
I. Título.

75-1277 CDD-189.5
-190

Índice para catálogo sistemático:

1. Filosofia moderna ocidental 190
2. Socratismo cristão : Filosofia medieval ocidental 189.5

EDUARDO PRADO DE MENDONÇA

# O SOCRATISMO CRISTÃO E AS ORIGENS DA METAFÍSICA MODERNA



Editora Convívio
São Paulo
1975

## ÍNDICE

## *INTRODUÇÃO*

O estudo da Filosofia exige espíritos marcados pela vontade de compreender. Assim, o "fato filosófico", registrado na história do pensamento humano, deve ser compreendido. Não fazemos verdadeira filosofia sem a atitude que questiona e busca a razão de ser. Neste sentido, é que apresentamos o presente estudo, fruto de laboriosa e longa pesquisa.

Sempre nos parecera simplista a colocação geral feita pela História da Filosofia, segundo a qual a filosofia antiga estaria marcada pelo problema do ser, enquanto a filosofia moderna pelo problema do sujeito. Qual a razão da mudança? Como explicar o deslocamento da perspectiva? Que existiria em verdade neste aparente hiato entre a filosofia do ser e a filosofia do sujeito?

Não temos o espírito do historiador, e nem realizamos esse estudo em busca de um assunto raro. Entramos no estudo histórico na medida em que se exigia aprofundar a compreensão de certas questões, sendo que a visão histórica favorecia o entendimento de uma dinâmica dos problemas, de uma certa tensão e flexibilidade de conceitos. Fomos obrigados a quebrar com certos tabus e certos rótulos conservados simploriamente pela única força da repetição.

E assim surgiu uma perspectiva nova para encarar e avaliar o pensamento moderno e contemporâneo.

Houve um elemento meramente circunstancial, que nos encaminhou para esse foco, que passamos depois a explorar sistematicamente. Foi o relacionamento com nosso mestre o Pe. M.T.L. Penido. Ao lado do magistério de filosofia, era um teólogo. E ao lado de cultivar o que se entendia por Teologia dogmática, dedicou-se também ao estudo da Teologia mística. Acompanhando os estudos de Penido sobre mística, ao mesmo tempo que empenhado exclusivamente no cultivo da filosofia, fui pouco a pouco percebendo certas coincidências, que foram progressivamente parecendo mais do que simples

coincidências. Daí, também, começarmos a sentir a exigência de aprofundar o estudo da tradição mística, que não parecia interessar aos historiadores da filosofia, como tão-pouco aos cultores da teologia sistemática. Despertamos então para um sentido mais completo da investigação das idéias no seu ambiente histórico. As idéias existem incarnadas em certos climas de espiritualidade.

Étienne Gilson nos despertara para o problema do socratismo cristão, em seu livro "L'esprit de la philosophie médiévale". Também em seu livro sobre T. Bernardo ele declara que a história do socratismo cristão precisa ser escrita. Em seu livro sobre o pensamento medieval na formação do pensamento de Descartes indica uma série de pontos coincidentes. Seriam apenas coincidências?

Verifico que Acôncio, que aderiu à Reforma, publica em 1558, cerca de cinqüenta anos antes que Descartes publicasse o Discurso do Método, um livro intitulado "De methodo, hoc est, de recta investigandarum tradendarumque artium ac scientiarum ratione", pelo qual procura indicar ao homem de bom senso o modo de situar-se diante do que lhe é transmitido com base em seu próprio critério a fim de alcançar uma nova verdade. Verifico que Guez de Balzac, amigo de Descartes, com quem compartilhava suas idéias, publica uma obra intitulada "Socrate Chrétien". A. Combès, em 1932, dá divulgação a uma grande parte da obra de um autor praticamente desconhecido do século XV, cuja obra foi publicada em 1510 e reeditada em 1596: "Livre de Saincte Meditacion en cognoissance de soy", de autoria de Robert Ciboule, que foi Chanceler de Norte Dame e Reitor da Universidade de Paris, e expressivo representante do socratismo cristão.

Através do pensamento de Robert Ciboule, encontramos os seus vínculos com a Escola de S. Vitor, no século XII, também com Guilherme de Saint Thierry e S. Bernardo.

Verificamos, então, que o socratismo cristão significa a intelectualização da mística, e uma formulação filosófica que enfrenta a posição escolástica de índole aristotélica e platônica. Verificamos que muitas posições classificadas de modo geral como agostinianas eram de fato socráticas cristãs.

A partir daí era possível estabelecer todo um modelo epistemológico, que verificamos ter passado a dirigir toda uma corrente de espiritualidade e de pensamento filosófico, cuja presença podemos constatar até os nossos dias. Seria fácil constatar, igualmente, que o pensamento moderno seria marcado não como uma reação de ordem naturalista contra a religiosidade medieval, mas como reação de uma corrente de espiritualidade originária da mística e aspirante a uma ação moral viva e encarnada contra a escolástica, entendida como loquaz, e demasiadamente rígida e abstrata. A noção de razão natural não seria um retorno aos modelos gregos da antiguidade pagã, mas a razão tomada em sua natureza original como foi dada ao homem por Deus, daí o realce sobre a intuitividade espontânea para distinguir a verdade do erro, e o bem do mal.

Nesses termos, surge uma nova metafísica a partir da interioridade: conhecer-se a si mesmo seria, num contexto cristão, o homem conhecer sua relação com Deus, conhecer-se como imagem de Deus. A nova metafísica seria uma "teologia natural", entendida agora num novo sentido: se os elementos físicos podem, como sacramentais, serem instrumento de comunicação do "mistério" a razão também poderia comunicar a fé. A metafísica não será conceituada em termos meramente especulativos: ela visará a uma praxis.

As Histórias da Ciência registram como uma espécie de excêntrica curiosidade o fato de Kepler ter afirmado que o Sol é Deus pai, que a esfera das estrelas fixas é Deus filho, e que o meio etéreo que se encontra entre eles e que comunica o poder do Sol para impelir os planetas ao redor de suas órbitas, é o Espírito Santo. Não é uma excentricidade. Reflete, no próprio campo da nova ciência, os impulsos desta corrente de pensamento que tem de novo apenas aflorar a primeiro plano no palco das idéias.

O conceito de indefinição do ser decorre da convicção do ilimitado da natureza do ser por excelência, que é Deus. Verdade é que pensar o homem é pensar Deus, pois ele é à sua imagem. Mas, para essa corrente, não é possível pensar a natureza de Deus: tão-pouco cabe pensar a natureza do homem, tão-pouco seria possível pensar a natureza dos seres, pois se o homem

existe à imagem de Deus, também existe à imagem das coisas da natureza, como um microcosmo. De Deus a revelação nos permite pensar como processão: o Pai, o Filho gerado do Pai, o Espírito Santo emanação da união do Pai e do Filho. Este, o modelo de inteligibilidade de todas as coisas. Daí, a visão dialética da natureza, a concepção trinitária refulgindo nas coisas, e buscada na ordem do conhecimento. A noção de processão transcendental se transporta para o mundo criado numa visão processual.

A epistemologia oriunda da Teologia mística e abraçada pelo socratismo cristão distingue os planos do conhecimento: a lectio ou cogitatio, a meditatio, e a contemplatio. O problema da verdade se poria propriamente, em termos de razão natural, no plano da meditatio. Não se trata do conhecimento da coisa em si, da apreensão do mundo exterior como tal, mas da significação para o homem tendo em vista sua relação com Deus. Conhecimento intuitivo, enquanto apreensão direta, imediata, de um dado atual, que se realiza no sujeito, mas ao mesmo tempo objetiva, porque se põe diante da verdadeira realidade, e dimensiona o conhecimento num plano valorativo e crítico. Trata-se de uma realidade em criação, de uma criação que não está terminada.

Coincidência, o fato de a obra mais importante de Descartes, na consideração de sua época, ser as "Meditationes de prima philosophia"?. Coincidência, o fato do "Discurso" ter sido escrito como um depoimento, à feição dos testemunhos da tradição mística?.

O Cardeal de Bérulle foi o confessor e o orientador de Descartes por longos anos. Sua obra "Traité des énergumènes" (1599) se inspira no famoso discurso "Oratio de dignitate hominis" de Pico de la Mirandola. Nesta obra, na mesma linha de Pico de la Mirandola, diz Bérulle: "Deus querendo após todas as outras criaturas criar o homem, e considerando que as quatro ordens, que compreendeu a extensão da natureza, estavam inteiramente satisfeitas, o Anjo sendo o ser inteligente, os animais o sensitivo, as plantas o vegetativo, os elementos de ordem que se chama simplesmente existente, de sorte que não restava mais nada de distinto e separado que possa ser assinalado particularmente para o homem, ordena que o que existisse de próprio

a cada um dos quatro lhe fosse comunicado... assim, o Criador ao situar o homem, que é sua imagem, no meio do mundo..., faz dele como que um ponto e um centro ao qual todas as partes do mundo se referem pelos diversos graus da natureza, como por ligações internas" (E, c.l, l, pg. 1). Jean Dagens, em seu trabalho "Pico de la Mirandola et la spiritualité de Bérulle" (in "Pensée humaniste et tradition chrétienne aux XVe et XVIe siècles", Paris, CNRS, 1948), nos diz: "Bérulle afirma a necessidade do conhecimento de si mesmo, pois conhecendo-nos a nós mesmos nós conhecemos a Deus. Da mesma forma Pico de La Mirandola, recordando os preceitos délficos que são necessários a todos os que se dispõem a entrar no templo santíssimo e augustíssimo, não do falso Apolo, mas do Apolo verdadeiro que ilumina toda a alma que vem a este mundo, fala assim do *gnoti seauton:* o conhece-te a ti mesmo nos convida ao conhecimento de toda a natureza da qual a natureza do homem é o centro e o resumo: de fato, quem se conhece conhece todas as coisas nele".

Para nós, a temática do socratismo cristão não pode permanecer desconhecida. Ela é necessária para a compreensão da cultura moderna. Ela é necessária para o esclarecimento das diretrizes assumidas pela filosofia e pela ciência. O próprio pensamento religoso tem muito a ganhar com a compreensão da efetiva oposição entre a linha escolástica e a linha mística nos impulsos da religiosidade moderna. No terreno da filosofia, a nosso ver, continuamos a carregar a temática do socratismo cristão sem ter consciência dos fundamentos que conduziram à sua formulação: o conhecimento aprofundado dessas raízes será o caminho para uma superação de posições e um novo impulso criador na filosofia.

O trabalho apresentado não tem uma feição acabada. Ele é suficiente, contudo, para delinear um modelo, e lançar uma perspectiva nova de grande interesse para uma reavaliação do pensamento moderno. Com a míngua de recursos bibliográficos de que dispusemos, julgamos no entanto um dever lançar os resultados de nossa investigação no seu estado atual, para que sirvam de sugestão a trabalhos mais bem elaborados.

Eduardo Prado de Mendonça

## I — PARA INICIAR O ESTUDO DE DESCARTES

Em fevereiro de 1929, na Sorbonne, no anfiteatro Descartes, Edmundo Husserl realizou quatro conferências sobre o tema "Introdução à Fenomenologia Transcendental"; estas, refundidas, deram origem à sua obra "Meditações cartesianas — Introdução à Fenomenologia". Esta obra se inicia com estas palavras: "Estou feliz de poder falar de fenomenologia transcendental nesta casa, venerável entre todas onde floresce a ciência francesa. Tenho para isto razões especiais. Os novos impulsos que a fenomenologia recebeu, deve-os a René Descartes, o maior pensador da França. É pelo estudo de suas *Méditations* que a fenomenologia recente transformou-se em um novo tipo de filosofia transcendental. Poder-se-ia quase chamá-la um neo-cartesianismo, se bem que ela se tenha visto obrigada a rejeitar de certo modo todo o conteúdo doutrinal conhecido do cartesianismo, em razão mesmo de haver dado a certos temas cartesianos um desenvolvimento radical".

Esta referência a Husserl não se faz por acaso. Trata-se de uma abordagem crítica do cartesianismo. Esta posição crítica, a par de sua alta importância devida à repercussão do movimento fenomenológico, permite-nos um reforço crítico no tratamento do tema, na perspectiva assumida por nós. Devemos manifestar claramente desde logo que a posição de Husserl nos parece muito mais próxima da de Descartes do que possamos imaginar à primeira vista, inclusive em virtude das restrições apresentadas pelo próprio Husserl. Certo nos parece, no entanto, que para Husserl, interessa-lhe menos um trabalho de pesquisa no sentido de estabelecer o autêntico pensamento de Descartes, e sua legítima interpretação, do que o que para ele significa o pensamento de Descartes. Desse modo, quando afirma que a fenomenologia "se tenha visto obrigada a rejeitar

de certo modo todo o conteúdo doutrinal conhecido do cartesianismo" poderiamos sentir-nos no direito de perguntar se não caberia uma distinção entre "conteúdo doutrinal do cartesianismo" e "conteúdo doutrinal *conhecido* do cartesianismo". Sem esta distinção, o pensamento cartesiano ocorre incidentemente para proporcionar a Husserl a oportunidade de definir o que pareça ser o plano próprio de colocação do saber filosófico.

Se tomamos como um "dado" o "conteúdo doutrinal conhecido do cartesianismo" não problematizamos este "conhecido". Para nós, não resta dúvida de que Ét. Gilson e A. Koyré são grandemente responsáveis pela imagem que Husserl tem de Descartes. Ora, apenas para indicar desde logo a nossa posição, devemos dizer que Gilson chegou a encontrar "coincidências" entre o pensamento de Descartes e posições da filosofia medieval, enquanto que nós pretendemos não apenas estabelecer coincidências, mas determinar a posição de Descartes dentro de uma linha de pensamento, como um de seus representantes, e afirmamos que Descartes pertence à corrente do socratismo cristão. Desta forma, não recebemos o conteúdo doutrinal de Descartes pelo que é conhecido através de seus intérpretes, nem o tomamos pelo que julgamos dever ser a filosofia, mas antes de tudo queremos conhecer este conteúdo compreendendo a sua razão de ser, quer dizer esclarecendo o que lhe deu origem e o justificou, inclusive considerando as razões de sua aceitação.

Fazer filosofia praticamente é para nós antes de tudo, no trato dos autores, conhecer como um autor coloca um problema e apresenta a sua solução, mas, antes de tudo, saber porque ele o faz do modo pelo qual ele o faz. Desta forma, teremos condições de iniciar um tratamento crítico de uma posição filosófica. Escolher num autor um aspecto apenas, parece-nos uma visão crítica parcial e até certo ponto arbitrária. Para nós, compreender as direções da Filosofia nos obriga a procurar discernir as razões que determinaram suas tomadas de posição.

Husserl não se propõe a isto. Diante de uma concepção do que seja a Filosofia, ou o filosofar, a relação com Descartes se transforma num pretexto, quase um instrumento estilístico de reforço literário, mas não pode exemplificar o que deva ser uma posição crítica

filosófica. Com relação aos empiristas, aliás, Husserl manifesta esta mesma licença crítica, através da qual, preocupa-se apenas com o que estes significam para ele, sem deter-se com a intenção de procurar atingi-los com autenticidade o seu pensamento.

Nesta passagem aqui transcrita define-se a posição de Edmundo Husserl frente ao pensamento de Descartes. Trata-se para ele de indicar o que se deve aceitar e o que rejeitar na posição de Descartes, ou melhor dizendo, o que ele aceita ou rejeita como válido diante de um Descartes que lhe aparece com uma imagem de interpretação para ele inquestionável. E é assim que para nós quando pensa afastar-se de Descartes para assumir sua própria posição é quando de fato começa a aproximar-se da autêntica posição de Descartes.

Diz Husserl: "Nestas circunstâncias, creio poder estar desde logo seguro de encontrar entre vós uma acolhida favorável *se escolho* como ponto de partida, entre os temas das *Meditationes de prima philosophia*, aqueles que no meu entender têm um alcance eterno, etc." Trata-se, pois, de escolher no pensamento de Descartes o que lhe parece ter significação permanente, o que lhe parece fundamental diante de uma concepção sua, para enfim expurgar Descartes até mesmo do próprio Descartes.

Husserl se considera capaz de esclarecer, em meio à confusão reinante na filosofia moderna, representada por desvios no desenvolvimento do problema básico, para ele corretamente colocado por Descartes, e propõe-se a reassumir na sua pureza o seu tema decisivo e crucial, e desenvolvê-lo em sua seqüência correta, construindo assim o verdadeiro caminho para a filosofia.

São considerações de Husserl: "O estado de divisão em que se encontra atualmente a filosofia, a atividade desordenada que ela produz fazem refletir. Do ponto de vista da unidade científica, a filosofia está, após o meado do século passado, num estado de decadência manifesta com relação às épocas anteriores. A unidade desapareceu em tudo: na determinação do fim como na posição dos problemas e do método. No início da era moderna a fé religiosa se transforma cada vez mais em convenção exterior, uma nova fé atinge e conduz a humanidade intelectual: a fé em uma filosofia, em uma ciência autônoma. A partir daí, toda a cultura humana

devia ser dirigida e esclarecida por visões científicas e por elas reformada e transformada em uma cultura nova e autônoma. Esta nova fé no entanto enfraqueceu-se; cessou de ser uma verdadeira fé. E com toda razão. De fato, em lugar de uma filosofia una e viva, que possuímos? Uma produção de obras filosóficas, que cresce ao infinito, mas a que falta toda ligação interna" (Méd., pag. 4). "A perturbação da situação atual não virá do fato de que os impulsos partidos destas *Méditations* perderam sua vitalidade primitiva, porque o espírito de responsabilidade filosófica radical desapareceu? Qual é o sentido fundamental de toda filosofia verdadeira?" (Méd., pg. 5).

Até aqui assistimos à exposição do plano intencional de Husserl: restabelecer os caminhos da filosofia recuperando-a a partir de um reencontro com o seu legítimo impulso manifestado em Descartes.

Mas é neste exato momento que devemos começar em termos objetivos a análise desta tomada feita por Husserl. E aqui começam as dificuldades.

Para Husserl, este ponto de encontro com Descartes é fácil de estabelecer. E é com estas palavras que Husserl o apresenta: "Qualquer principiante em filosofia conhece a notável e surpreendente seqüência de pensamentos das *Méditations*. Referimo-nos à sua idéia diretriz. Ela visa uma reforma total da filosofia, para fazer dela uma ciência de fundamentos absolutos. E isto implica para Descartes uma reforma paralela de todas as ciências, pois, a seus olhos, estas são apenas membros de uma ciência universal que é a própria filosofia" (Méd., pg. 2). Husserl encontra na situação da ciência moderna uma justificativa para a retomada de posição: "Um fato, sem dúvida, leva a refletir: as ciências positivas se ocuparam muito pouco destas *Méditations* que, no entanto, deveriam fornecer-lhes um fundamento racional absoluto. É verdade que após brilhantemente terem-se desenvolvido durante três séculos, estas ciências se sentem hoje entravadas em seu progresso pela obscuridade que reina em seus próprios fundamentos. Mas mesmo quando tentam renovar estes fundamentos, não sonham retornar às *Méditations* de Descartes" (Méd., pg. 3).

A questão não é tão fácil assim. Em primeiro lugar, devemos distinguir um aspecto especulativo e um aspec-

to prático no problema. A idéia de construir a ciência sobre fundamentos absolutos não será um objetivo prático, em conseqüência de uma posição nitidamente especulativa? Podemos tomar como ponto básico o que já é uma conseqüência prática?

É o próprio Husserl quem nos autoriza a distinguir: "Ora, se consideramos estas ciências no seu desenrolar histórico, percebe-se que lhes falta o caráter de verdade que permite relacioná-las integralmente e em última análise a intuição absoluta além do que não é possível chegar" (Méd., pg. 2). Há, pois, um problema especulativo relativo a estas intuições absolutas; e há um problema prático relativo à sua aplicação, que é este relacionamento entre as ciências a que se refere Husserl.

Marquemos bem a orientação de Husserl. Para ele, a idéia diretriz de Descartes visa uma reforma total da Filosofia, "para fazer dela uma ciência de fundamentos absolutos". Isto nos parece certo. Mas, acrescenta Husserl: "E isto implica para Descartes uma reforma paralela de todas as ciências, pois, a seus olhos, estas são apenas membros de uma ciência universal que é a própria Filosofia". E aqui já a colocação nos parece discutível. Encontramos em Descartes toda uma série de considerações sobre a insatisfatoriedade das diversas ciências para atingir o plano de uma verdade, isto é de um conhecimento que não fosse duvidoso ou meramente provável. Encontramos em Descartes todo um plano de investigação pelo qual seja possível atingir alguma coisa em que se harmonize o verdadeiro e o bem, em que o verdadeiro seja ao mesmo tempo um bem. Mas não encontramos considerações sobre uma verdadeira física, ou uma verdadeira matemática, ou o verdadeiro fundamento de qualquer ciência em particular. Para nós, Descartes apenas colhe em uma ou outra ciência elementos que possam sugerir a colocação do plano de uma ciência verdadeira, a "mathesis universalis". E aqui caberia considerar a distinção entre universal e unitário: universal como unitário em relação ao entendimento não seria o mesmo que unitário com relação aos conteúdos culturais. Seria bastante acreditar que o real exterior é permanentemente mutável para não aspirar a um tipo de conhecimento sistemático válido referente ao mundo exterior. E Descartes assim concebe o real.

Neste ponto, realmente, o problema central se desloca para a significação do *cogito*. "É por outro lado, um fato considerável que em filosofia as *Méditations* tenham feito época, e isto de maneira toda particular, precisamente em virtude de sua volta ao *ego cogito puro*", diz Husserl (Méd., pg. 3). Gaston Berger em seu livro "Le cogito dans la philosophie de Husserl" nos diz que a originalidade de Husserl "é menos, sobre este ponto, de ter procurado longamente um princípio absoluto e um fundamento seguro para sua filosofia do que ter querido justificar o que nos parece dispensar por natureza toda justificação: o "eu penso". Que existe de mais seguro, mas também que existe de mais simples que esta afirmação? Admite-se sem dificuldade que se possa partir daí; vê-se menos como se poderá chegar a isto. A justificação do cogito nos parecerá contudo uma empresa paradoxal se notamos a facilidade com que ele é mal compreendido e diversamente interpretado. Mais nós cremos que seja uma afirmação que vale por si mesma e mais sua significação nos escapa" (Le Cogito, pg. 10).

Se não distinguirmos o problema especulativo e o problema prático para tratar cada um a seu termo, é possível que não atinjamos a compreensão fundamental do pensamento de Descartes. Se desejamos construir uma filosofia pura, uma filosofia transcendental na terminologia de Husserl, e não distinguimos o tratamento especulativo dos primeiros princípios e o tratamento prático de uma lógica das ciências, podemos arriscar-nos a não atingir os nossos objetivos.

Coloquemos algumas questões, tomadas por exemplos.

Diz Gaston Berger: "Para o próprio Descartes, por mais direto que seja e desdenhoso de vãs sutilezas, o cogito não é um conhecimento que apareça sem ser sustentado por outro. Ele é precedido da dúvida metódica, quer dizer de um exame crítico, de uma reflexão prévia" (Le Cogito, pg. 10). Muito já se acentuou o papel da dúvida no método cartesiano. E, no entanto, é necessário lembrar que a dúvida é também condenada por Descartes: "Toda ciência é um conhecimento certo e evidente. Um homem que duvida de muitas coisas não é mais sábio do que o que jamais pensou nelas; e é até menos sábio que este último, se formou sobre elas

uma falsa opinião" (Regulae, II). O tratamento do pensamento de Descartes, no desenrolar da história, promoveu o *Discurso do Método* a primeiro plano, obra que na época do autor representava um papel secundário. As "Regulae ad directioni ingenii" ficaram praticamente esquecidas. Mas, o seu destino histórico poderia ser outro. Acentuada esta passagem, poderiamos ver surgir um Descartes baseado na fé, e não na dúvida. E isto não se afirma sem propósito, como veremos.

Fala Husserl no valor de Descartes em virtude de "seu retorno ao *ego cogito puro*" (Méd., pg. 3). Mas, por se colocar numa perspectiva lógica, julgando estar colocado numa perspectiva estritamente filosófica, não alcança toda a extensão deste "cogito puro" em Descartes. O título do *Discurso* é precisamente "Discours de la méthode pour bien conduire la raison dans la recherche de la verité dans les sciences"; mas, a idéia original de Descartes foi a de dar-lhe por título "*Le projet d'une Science universelle qui puisse élever notre nature à son plus haut degré de perfection*" (Cf. nota de J. Sirven, trad. de Règles, ed. Vrin, 1951, pg. 8). Veja-se que esta formulação põe a questão na linha de unidade do entendimento, e não de unidade das ciências.

Não aparece a questão de saber se este "cogito puro" se trata de uma pureza lógica ou de uma pureza moral em Descartes: "Tais são as duas vias que conduzem à ciência da maneira mais segura (intuição e dedução): não se deve admitir um número maior do lado do espírito, mas todas as outras devem ser rejeitadas como suspeitas e sujeitas a erro. Isto não nos impede no entanto de acreditar que o que foi objeto de revelação divina é mais certo do que qualquer outro conhecimento: a crença que lhe testemunhamos, voltada em todos os casos para coisas veladas, não é um ato do espírito, mas de vontade. Se ela tem fundamentos no entendimento, eles poderão e deverão entre todos ser descobertos por uma ou outra das vias indicadas (intuição e dedução), como nós o mostraremos possivelmente um dia mais amplamente" (Regulae III). E este texto não pode ser desprezado, pois aí se apresenta a promessa de alguma coisa que deve ser desenvolvida de modo especial.

A idéia de um Descartes "racionalista", no sentido moderno do termo deve, portanto, ser colocado como

um problema. Este "racionalismo" se aplica a Descartes? Aplica-se aos cartesianos? Qual o papel representado pelo protestantismo com relação ao "racionalismo"? Sabemos que o protestantismo aparece como fideista e anti-intelectualista com relação à escolástica, pois critica o intermediário da Filosofia no trato da Revelação. Mas, ao defender o livre exame, não é esta posição a de uma valorização da razão no próprio julgamento dos dados da fé? Ora, a posição filosófica mais próxima de uma valorização ligada a um processo intuitivo encontrava na figura de Descartes um modelo atraente. Baillet nos fala de um relacionamento de Descartes com os protestantes

Nestes termos, na verdade, se bem o compreendemos, a palavra "razão" em Descartes assume um significado especial. Reflitamos sobre os dois titulos do *Discours*. Primeiro, "Le projet d'une science universalle qui puisse élever notre nature à son plus haut degré de perfection": não se trata, no entanto, de uma ciência moral que diga respeito à conduta humana no sentido de dirigir os seus atos, mas de uma ciência que esclareça o modo pelo qual se manifesta no homem a sua ascese, o modo de ser perfeito, e isto coloca o problema em termos metafísicos. Neste ponto, é a ordem especulativa da filosofia que está em causa, e o problema enfoca o plano geral do saber, para situá-lo não como simples conhecimento, mas como "sagesse". É esta "sabedoria" o conhecimento tomado em bloco, como um modo de conhecer, e por isso é uma "ciência universal"; e o que tem a discernir é a forma pela qual a razão terá condições de funcionar na sua perfeição, de acordo com o que ela tem de próprio na sua natureza, de acordo com o que nela existe de inato, livre das aquisições de uma experiência adventícia, operando por isso mesmo em sua pureza original. Entendido assim, o conceito de razão exprime um valor moral e até religioso; mas sobretudo metafísico porque procura atingir a razão em sua natureza e não no seu comportamento expresso em sua contingência experimental. A idéia de que "a razão (bom senso-reta razão) é o que há de mais bem repartido do mundo" assume um sentido transcendental: não se trata de um fato experimental, pelo qual se afirma que é bem repartida "porque todos estão muito satisfeitos com aquela que têm"; Descartes o

afirma, é verdade, mas o que interessa sobretudo é mostrar que esta ciência universal tem um fundamento fora da experiência. Ela é bem repartida porque Deus deu a todos igualmente por natureza a capacidade de distinguir a verdade do erro, o bem do mal. Mas, uma coisa é a existência desta possibilidade, e outra o seu exercício: os caminhos da existência, as experiências vividas nem sempre conduzem a um estado feliz o espírito humano, confundindo a mente, que se torna incapaz de assumir e filtrar todos estes dados. O problema fundamental se põe em termos de purgação ou purificação da razão para que ela possa agir de acordo com o que lhe é dado por natureza. A expressão "élever notre nature à son plus haut degré de perfection" assume assim o sentido de permitir à nossa natureza agir pelo que tem de melhor. Não se trata de o homem criar em si mesmo uma perfeição maior do que a que lhe foi dada por Deus, ontologicamente falando; mas, do ponto de vista existencial, adquirir uma perfeição maior, e mais alta, na medida em que permitir a ação da razão em sua pureza original. Este pressuposto se harmoniza com o que, depois, aparece explicitamente na ordem prática, definido no título "Discours de la méthode pour bien conduire la raison dans la recherche de la verité dans les sciences".

O Discours tem por objetivo fundamental uma triagem, filtragem ou seleção de conhecimentos. E por isso mesmo tem um caráter mais pedagógico do que lógico. Não se trata de conduzir a razão na investigação da verdade *para vir a construir as ciências*. Esta "recherche de la verité" é uma procura da verdade no sentido de discernir *o que existe de verdade nas ciências*, se nelas existir algo de propriamente verdadeiro. Este é o objetivo fundamental procurado por Descartes, e que salta da análise e do espírito do texto. É o alcance deste resultado que permitirá ao homem uma posição adequadamente humana, e é neste sentido que se justifica a crítica de Descartes segundo a qual a formação humanística da Escola não consegue de fato realizar a formação do homem. E é por isso que ao final do primeiro capítulo do *Discours*, diz Descartes: "assim, eu me livrei pouco a pouco de muitos erros *que podem ofuscar nossa luz natural* e nos tornar menos capazes de *ouvir a razão*". Ou, então, quando diz: "Eu tive sempre um

extremo desejo de aprender a distinguir o verdadeiro do falso, *para ver claro em minhas ações* e marchar com segurança nesta vida" (Discours, cap. 1).

Edmond Husserl toma em Descartes o "cogito", e o faz nos dois primeiros capítulos das "Méditations". Assume aliás o termo no título de sua obra *"Meditações Cartesianas"*. Não questiona a razão pela qual Descartes denomina sua obra *"Meditationes de prima philosophia"*. Por que *meditatio?* Qual o fundamento histórico cultural que justifica a tomada das questões de uma filosofia primeira em termos de *meditationes?* Não devemos considerar o fato de que na tradição da teologia mística a *meditatio* era um grau no processo ascético da vida religiosa, um preâmbulo ainda em termos de razão natural no qual o místico se desligava das experiências particulares para colocar a razão em condições de ascender aos planos superiores da ligação com Deus? Devemos tomar como uma designação ocasional, por ignorância do problema, o que tem um sentido efetivamente positivo, que deve ser investigado e esclarecido?

Descartes apresentou suas *Meditações* com uma carta dirigida aos Decanos e Doutores da Sagrada Faculdade de Teologia de Paris, na qual diz o seguinte:

"... embora seja absolutamente verdadeiro que é necessário acreditar que existe Deus, uma vez que isto é ensinado nas Santas Escrituras, e por outro lado que é necessário crer nas Santas Escrituras porque elas vêm de Deus (a razão disto é que, sendo a fé um dom de Deus, aquele que dá a graça de crer noutras coisas pode dá-la também para nos fazer crer que ele existe), não poderemos contudo propor isto aos infieis, que poderão imaginar que cometemos nisto a falta que os lógicos chamam de círculo.

"E sendo verdade que levei em conta que vós outros, Senhores, com todos os teólogos, não sustentais apenas que a existência de Deus se pode provar pela razão natural, mas também que se infere da Santa Escritura que seu conhecimento é bem mais claro que o que se tem de muitas coisas criadas, e que de fato este conhecimento é tão fácil que aqueles que não o têm são culpáveis; como ressalta destas palavras de *Sabedoria*, cap. XIII, onde está dito que "sua ignorância é imperdoável: pois se seu espírito antes penetrou no conheci-

mento das coisas do mundo, como é possível que não tenha reconhecido mais facilmente o Senhor soberano? e nos *Romanos*, cap. I, está dito que são *inexcusáveis*, e do mesmo modo, por estas palavras: "O que é conhecido de Deus se manifesta neles", parece indicar que nós estejamos avisados de que tudo o que se pode saber de Deus pode ser apresentado por razões que não é necessário tirar de outro senão de nós mesmos e da simples consideração da natureza de nosso espírito. E é por isso que acreditei não ser contra o dever de um filósofo se eu faço ver aqui como e por que via podemos, sem sair de nós mesmos, conhecer Deus mais facilmente e mais certamente do que conhecemos as coisas do mundo" (Cf. Oeuvres choisies de D., nouv. éd., Paris, Garnier, s/data).

Inútil tentar retirar Descartes de um contexto em que de fato se encontrava e no qual se alimenta e com o qual se relaciona o seu pensamento. Este propósito declarado na Carta se harmoniza perfeitamente com o ideal cristão da época: o plano da Dialética não era o de descobrir verdades, mas o de descobrir o espírito para a verdade. A lógica utilizada numa obra apostólica tinha uma missão apologética de derrubar as posições adversas para que a inteligência humana pudesse ficar em condições de ver sem obstáculos as verdades das Sagradas Escrituras, na convicção de que, nestas condições, ao vê-las crê-se. É esta obra de despojamento dos obstáculos a missão por excelência dos cristãos diante do surgimento de um surto humanista naturalista. Por isso, definindo o propósito de seu livro, Descartes declara em prefácio às *Meditações*: "jamais aconselharei a ninguém ler (o livro) a não ser aqueles que desejam comigo *meditar* seriamente, e *possam apartar seu espírito do comércio dos sentidos*, e livrá-lo completamente de toda sorte de preconceitos".

Neste *Prefácio*, Descartes nos oferece elementos da maior importância para a compreensão de seu pensamento. Isto porque retoma o que considera as duas críticas mais sérias ao seu Discurso do Método, e que merecem esclarecimento, ou reafirmação.

Tomemos a primeira objeção. Diz o próprio Descartes: "A primeira é que do fato de o espírito humano refletir sobre si mesmo não se deve concluir que se conheça apenas como uma coisa que pensa, e que sua

natureza ou essência seja somente pensar; de tal sorte que esta palavra *somente* exclua todas as outras coisas que talvez se possa também afirmar como pertencendo à natureza da alma.

"A esta objeção respondo que minha intenção no caso não foi a de excluí-las segundo a ordem da verdade da coisa (da qual não tratei então), mas somente segundo a ordem do meu pensamento; se bem que eu entenda que não conheço nada que possa pertencer a minha essência, a não ser que eu seja uma coisa que pensa, ou uma coisa que tenha em si a faculdade de pensar. Ora, eu fiz ver logo como, do fato de que eu não conheça nenhuma outra coisa que pertença a minha essência, segue-se que não há também nenhuma outra coisa que de fato lhe pertença".

Tentando esclarecer melhor, diremos: Descartes distingue a verdade relacionada à coisa, e a verdade relacionada ao pensamento tomado em si como ato de pensar. Um seria o pensamento tomado no plano psicológico, com os seus conteúdos experimentais; outro, seria o pensamento tomado num plano lógico formal, e apreciado de uma perspectiva metafísica para atingir a natureza do pensamento considerado em si mesmo. A compreensão da posição de Descartes se torna mais fácil se recordarmos a presença da tese agostiniana da iluminação divina no ato de pensar alguma coisa, como uma forma de participação, tese esta que reaparece mais tarde na seqüência do cartesianismo com a concepção de Malebranche da "causa ocasional", pela qual o plano das idéias aparece claramente como uma participação da razão particular na inteligência divina, uma vez que as idéias, sendo universais, são de natureza eterna, e por isso mesmo divinas, Deus aparecendo presente permanentemente aos atos do conhecimento humano como Providência. A tese que aparece veladamente em Descartes, e por razões táticas, encontra seu fundamento em Sto. Agostinho e sua expressão mais declarada em Malebranche.

A reafirmação da tese de Descartes de que a natureza ou essência da alma humana está no pensar põe a questão fundamental do pensador francês de estabelecer de forma necessária para a razão natural a vinculação da alma humana com Deus. E este é o problema

fundamentalmente metafísico da filosofia de Descartes no seu aspecto especulativo.

A importância dada às regras do método por seus comentadores e críticos é responsável por um deslocamento de foco na abordagem do pensamento de Descartes, e pelo enfoque no seu aspecto lógico em lugar do metafísico.

A confirmação disto nós encontramos na sua resposta à segunda objeção, que considera importante.

Diz ele: "A segunda é que não se pode concluir do fato de eu possuir em mim a idéia de uma coisa mais perfeita do que eu sou, que esta idéia seja mais perfeita do que eu, e mais ainda que o que é representado por esta idéia existe.

"Mas eu respondo que nesta palavra *idéia* existe aqui um equívoco: pois ou ela pode ser tomada materialmente por uma operação de meu entendimento, e neste sentido não se pode dizer que ela seja mais ou menos perfeita que eu; ou pode ser tomada objetivamente pela coisa que é representada por esta operação, a qual, embora não se suponha de modo algum que ela exista fora de meu entendimento, pode no entanto ser mais perfeita que eu, em razão de sua essência. Ora na exposição deste tratado eu farei ver mais amplamente como, do fato unicamente de eu ter em mim a idéia de uma coisa mais perfeita do que eu, segue-se que esta coisa existe verdadeiramente".

Ora, parece claro o salto metafísico em matéria de abordagem do conhecimento. Não deseja Descartes focalizar o problema na ordem da lógica material para considerar o conteúdo psicológico do pensamento como experiência adquirida no processo de apreensão de dados. A conseqüência imediata deste esclarecimento é perceber o problema relativo às idéias inatas em Descartes. Sendo a alma humana por sua natureza apenas pensar, nenhum outro elemento pode estar presente a este pensar de maneira inata em sentido estrito. Inata significa de modo negativo não originada pela experiência, o que Kant prefere denominar de "a priori puro". Eis porque Descartes o esclarece: "Eu jamais escrevi ou julguei que o espírito tenha necessidade de idéias que sejam algo diferente da faculdade que tem de pensar. Mas é bem verdade que, reconhecendo que existem certas idéias que não procedem nem dos objetos de

fora nem das determinações de minha vontade, mas unicamente da faculdade que eu, tenho de pensar, para distinguí-las das outras que nos advêm, ou que nós mesmos construímos, chamei-as inatas" ("Lettres de Descartes", tom. II, Cf. Oeuvres choisies, op. cit., pg. 437).

Parece fora de dúvida que Descartes se coloca num plano metafísico de estudo da existência do pensar e do que existe no pensar, e não fica no plano psicológico ou lógico do conhecimento. A não distinção da ordem especulativa e da ordem prática no desdobramento de planos do pensamento de Descartes conduz a não compreensão do que de fato existe de fundamental na sua obra.

Uma observação se faz necessária sobre o seu estilo. É preciso compreender os dois planos em que se desenrola o seu pensamento: por um lado os fundamentos e as razões que conduzem a seu modo de pensar; por outro lado, as razões que conduzem a seu modo de expor o pensamento. Trazendo as intenções de uma posição fundamentalmente religiosa, transportada para um plano de abordagem em termos de razão natural, para atingir um público predisposto contra a religião, e por isso mesmo com uma intenção de outra ordem, que pretende apresentar suas posições em condições de serem aceitas pelos que não estão prevenidos com relação a seu objetivo preliminar, seu estilo reflete em suas avançadas e retiradas, razões sobejas para a crítica de Maxime Le Roy do "philosophe masqué", não propriamente no sentido pejorativo do termo, não de uma covardia propriamente dita, crítica que Henri Gouhier não aceita, mas de uma certa habilidade ou tática de apresentação que pode ser caracterizada sem muita dificuldade.

Jacques Maritain em seu livro "Le songe de Descartes" pretende denunciar o irracionalismo do racionalismo cartesiano, dizendo que as origens deste racionalismo nós as encontraremos no sonho. Refere-se aos famosos sonhos de 10 de novembro de 1619. Mas, na verdade, este fato é acidental. Curioso como episódio tem alguma significação mais séria se julgarmos que o seu reconhecimento diante da revelação dos sonhos o fez promover uma peregrinação ao santuário de N.S. do Loreto. Mais séria ainda, se julgarmos no acontecimento um procedimento místico, cuja presença é preciso

compreender nos fundamentos do seu pensamento filosófico, fato a que nos referimos ao considerar o problema da significação da *meditatio* em sua obra.

Não vale a pena no momento insistir na questão. Nosso objetivo nesta apresentação reside em colocar em termos adequados a posição de Descartes. Primeiro, acentuando que esta posição não é primordialmente lógica ou psicológica, mas fundamentalmente metafísica. Segundo, que esta posição metafísica é uma forma de teologia natural, tarefa que já ocupava as atenções de vários autores, tratando-se de determinar apenas de que forma e em que limites ela poderia existir. A partir destas distinções poderemos então analisar a posição de Descartes frente ao panorama cultural de sua época: em primeiro lugar, para compreender o enraizamento de seu pensamento em correntes, cujo fortalecimento se vai definindo progressivamente, e assim alcançar mais fundamente a sua razão de ser; em segundo lugar, para compreender as razões relativas à sua maneira de comunicar-se.

Diz Henri Gouhier: "Que é o cartesianismo? É uma filosofia que nasceu no princípio do séc. XVII. Que é a França no princípio do século XVII? É um grande povo que sai de uma terrível crise em que a unidade religiosa foi quebrada e em que a unidade nacional esteve a ponto de desaparecer" (La pensée religieuse de Descartes, Paris, Vrin, pg. 21). "Os apologistas multiplicam seus ataques, os tribunais condenam as audácias mais impudentes; mas estes meios são réplicas que podem retardar a propagação das más doutrinas, e não as atingir em sua raiz; elas morrerão por si mesmas no dia em que só encontrem um público hostil, prevenido contra elas, enfim inatingível; é pela educação que este resultado será obtido. Eis porque o rei permite o retorno dos jesuitas à França em 1603, e imediatamente estes fundam o colégio de La Flèche; Henrique IV lhes dá um palácio e uma rica dotação; promete enviar-lhes cem gentilhomens como alunos, e decide que após sua morte seu coração será depositado na capela da casa. Na primavera de 1604, o jovem Descartes faz sua entrada no novo Colégio... Seus mestres lhe incutem a idéia de que a filosofia só merece atenção se estiver de acordo com o dogma e que seu papel normal é o de sustentar a religião" (Ibid., pg. 22).

Para Malebranche "se a filosofia de Descartes é tão profunda é porque ele passou em retiro durante vinte e cinco anos... e menosprezando as coisas, pôde unir-se a Deus de maneira tão estreita que dele recebeu as luzes necessárias" (Cit. por Joseph Vidgrain, Le Christianisme dans la philosophie de Malebranche, Paris, Alcan, s/ data, pg. 13).

Com estes dados preliminares começamos a estudar o pensamento de Descartes.

## II — DESCARTES E O MEIO

A afirmação de Malebranche, pela qual ele situa a posição de Descartes e o seu valor merece consideração especial. Diz ele: "se a filosofia de Descartes é tão profunda é porque ele passou em retiro durante vinte e cinco anos... e, menosprezando as coisas, pôde unir-se a Deus de maneira tão estreita que dele recebeu as luzes necessárias". O que devemos notar em tal afirmação, e para o que chamamos a atenção, é que não se trata pura e simplesmente de uma piedosa apreciação no seu sentido geral e vago. A afirmação não é ocasional. Ela tem um significado estrito: avalia o pensamento de Descartes por um modelo tomado como critério de julgamento. Este modelo é dado pelo pensamento místico, que se caracteriza por estes dois aspectos: o do retiro, ou desligamento das coisas do mundo; e o da união com Deus para receber as suas luzes. Evidentemente, este fato não é de admirar, se sabemos que Malebranche é um padre de Oratório.

Que é o Oratório? A Congregação do Oratório de Jesus, ou Oratório de França, foi uma instituição religiosa que, no dizer de A. Molien, é responsável por uma doutrina espiritual que exerceu uma grande influência no séc. XVII e até os nossos dias (Dict. de Théol. Catholique, T. XI, *lèerep.*, pg. 1104). Pierre de Bérulle, nascido em 1575, desde 1601, dois anos após sua ordenação, pretendeu fundar uma congregação de padres com a missão de anunciar a toda terra os desígnios de Jesus Cristo. Pediu a São Francisco de Sales, a Cesar de Bus, padres filipinos para encarregarem-se desta obra. Não o conseguindo, a 11 de novembro de 1611 reuniu cinco padres com esta finalidade. Em 1616 instalam-se na rua Saint-Honoré, e, em 1624, funda-se na abadia de Saint-Magloire uma espécie de seminário no qual, diz Bossuet; "no ar mais puro... da vida um

número enorme de eclesiásticos respira um ar ainda mais puro da disciplina clerical" (Apud A. Molien, op. cit., pg. 1105).

Para compreender a posição deste movimento espiritual recordemos que H. Bremond em sua "Histoire littéraire du sentiment religieux", ocupando-se desta fase histórica, distingue três períodos: aquele em que domina São Francisco de Sales, o doutor místico, com Mme. Acarie, a grande inspiradora e o modelo acabado; o do Pe. Bérulle, no qual o movimento "não pára de estender-se, e enriquecer-se", e que ocupa o lugar principal e preponderante; e, o terceiro, de uma retração dos místicos, já representando a decadência.

Para A. Molien, Santo Inácio se satisfaz em considerar a vida cristã em seu último fim que é a glória de Deus e a beatitude do homem, e não parece ter sido suficientemente tocado pelos ensinamentos de São Paulo sobre o corpo místico do Cristo; São Francisco de Sales olha a vida cristã sobretudo em seu princípio interno de caridade ou ainda em seu ato essencial do amor de Deus, mas não acentua a qualidade de membro de Jesus Cristo como base de sua espiritualidade. Os pregadores deste tempo falavam pouco de Nosso Senhor (Ib., pg. 1110). Santo Inácio nos leva sobretudo a imitar Jesus em suas *ações*. Pe. de Bérulle nos convida a imitá-lo em seus *estados*. (Ib., pg. 1114).

Diz Bérulle: "Nós devemos ser e permanecer perpetuamente Nele, assim com Ele é e permanece em seu Pai: e ser sempre vivo e operante por Ele e para Ele... E havendo duas maneiras de servi-lo, uma apenas por ações, e outra pelo *estado*, devemos escolher esta via constante, sólida, permanente".

Foi do Oratório que saiu Olier para fundar a Congregação de Saint-Suplice, São Vicente de Paulo para fundar os Padres das Missões, e o venerável Jean Eudes autor do culto litúrgico dos SS. Corações de Jesus e de Maria.

A idéia de estar "Nele, com Ele e por Ele" é o centro desta espiritualidade, e a expressão mais completa de fato do misticismo religioso. O que é importante acentuar, contudo, é que neste ponto encontramos também a expressão mais acabada do misticismo intelectualista. Dizemos com isto que aqui o misticismo religioso não é apenas uma experiência. Transforma-se

em doutrina. Encontra mesmo várias espressões doutrinárias distintas, que se põem umas frente às outras, e armam com isto um debate de idéias que as coloca no terreno da filosofia... "Nele, com Ele e por Ele", eis um tema cuja extensão no campo da filosofia estamos ainda longe de compreender. Apenas por curiosidade, reflitamos nesta frase de Hegel: "Jesus pôde criar heróis no martírio e no sofrimento, mas não heróis na ação" (Cit. p/ Jean Wahl, Le malheur, pg. 73), e a relacionemos com a tese de Bérulle da imitação de Cristo pelo estado e não pela ação. Pensemos no papel de Holderlin ao transportar romanticamente em termos de um misticismo dionisíaco a tese da imersão do sujeito no Todo.

A tese fundamenta uma forma de espiritualidade, é verdade, mas não fica aí. Pretende mais. Anseia por um lugar no terreno da filosofia, baseada na idéia de a filosofia ser um sustentáculo da religião, e que a filosofia tradicional perdida em discursões estéreis, mais filológicas do que doutrinárias, precisa ser substituída por outra. Esta é a idéia central do movimento renovador na época.

O Oratório, fundado pelo Cardeal de Bérulle, "não se assemelhava às ordens monásticas da Idade Média", como o diz Joseph Vidgrain: "os oratorianos não eram religiosos, mas padres reunidos pelo amor da piedade e da ciência, vivendo em comum conforme a instituição da igreja primitiva (Cf. F. Beuillier, Hist. de la phil. cartésienne). O amor imenso do cardeal de Bérulle pela Igreja inspirava-lhe o propósito de formar uma companhia, a que não pretendia dar outro espírito além do próprio espírito da Igreja, nem outras regras além de seus cânones, nem outros superiores além dos bispos, nem outros bens além da caridade, nem outros votos solenes além do batismo e do sacerdócio (Cf. Bossuet, Oraison funebre du Pe. Burgoin).

"O Oratório era entre as ordens religiosas da época aquela onde reinava a liberdade mais completa. Cada um podia consagrar-se aos trabalhos e às obras que preferisse; uns escolhiam o estudo das letras ou das ciências, outros a pregação, outros enfim o ensinamento. Desde que se fosse regular nos costumes e católico pela fé, todas as opiniões particulares eram toleradas.

"O que constituia o espírito do Oratório era não

uma doutrina comum, mas uma tendência comum para a vida interior e mística. No tempo em que o cardeal de Bérulle fundou esta congregação, a Igreja estava ameaçada pelos libertinos e pelos protestantes; era necessário retornar à patrística a fim de refutar vitoriosamente as doutrinas adversárias; os oratórianos também estudaram com cuidado os escritos dos Padres da Igreja; sendo necessário reviver o cristianismo primitivo contra o humanismo pagão renascente, deram à vida interior e sobrenatural um alimento permanente (Cf. Espinas, Pour l'histoire du Cartesianisme).

"Discípulo de Santa Teresa, de quem leu e releu as obras, o cardeal de Bérulle introduziu nos regulamentos do Oratório os preceitos da vida contemplativa. O exercício fundamental da vida oratoriana, como diz Mons. Perraud é a oração de espírito e coração tendo por fim fazer aderir a alma a Deus, e lhe dar uma estreita participação na vida divina (Cf. Mons. Perraud, L'Oratoire en France).

"A ciência não é boa por si mesma, o espírito do homem não tem seu fim em si mesmo. A ciência é boa com um papel de edificação; ela nos dá um conhecimento semelhante ao de Deus; ela nos une a ele: uma das qualidades que Deus guarda entre seus títulos, e pelo qual o deveis honrar, como diz o cardeal de Bérulle, é o de Senhor das Ciências. É um direito que Deus quer ter sobre vossos espíritos. Não violeis este direito tornando-vos proprietários de vosso espírito, de vossa função e de vossa ciência" (Le Christianisme dans la philosophie de Malebranche, Paris, Alcan, pgs. 5 e 6).

Diz-nos ainda Vidgrain: "O tema dos exercícios habituais dos oratorianos é, também, singularmente favorável ao misticismo: cada dia, os discípulos do Cardeal tomam como matéria de sua meditação o Verbo divino, sua eterna geração, as relações que o mistério da Incarnação estabelece entre a pessoa do Filho de Deus e a humanidade que lhe é unida hipostaticamente, as relações que a maternidade divina cria entre o Pai e o Espírito e a Virgem Maria, o estado, as ocupações do Verbo confundido na carne, os deveres que ele rende ao Pai que o gera de toda a eternidade e à mãe que o concebe.

"Na escola do cardeal de Bérulle, de Gibieuf, de Condren, a congregação aprofunda a doutrina do Verbo

e aprende a viver numa união sempre mais íntima com Jesus. Pregadores, missionários, historiadores, eruditos, filósofos, teólogos e diretores de consciências, todos querem encontrar nesta união um perpétuo alimento de sua piedade. Eles estudam *A idéia do sacerdócio e sacrifício de Jesus Cristo*, obra do Pe. de Condren; eles adoram nos santos, com o Pe. Bourgoing, a vida e a glória de Jesus Cristo. Séquenot lhes ensina a só falar a Deus pelo Verbo, palavra eterna do Pai. Sénault percebe o cristão associado à geração do Verbo. Tomassin vê o verbo disperso na história, cantado pelos poetas, entrevisto pelos filósofos, preparado pelos patriarcas, desenvolvido pela lei de Moisés, incarnado em sua Igreja" (Op. cit., pgs. 7 e 8).

Seria interessante poder verificar até que ponto esta centralização no "Verbo" tem relação com a "razão" em Descartes e se esta visão da cultura em Cristo tem relação com as críticas de Descartes ao ensino da Escola, que seria efêmero por não conduzir a isto, e por não se efetuar com este espírito. Malebranche, que foi do Oratório, critica com mais violência que Descartes o ensino recebido no colégio e sua aversão ao ensino da Escola se manifesta constantemente em suas obras, como diz o Pe. André: "ele não encontra nesta filosofia nada de grande, nem quase nada de verdadeiro, mas apenas questões de palavras, sutilezas frívolas, grosserias piedosas, equívocos perpétuos, nenhum cristianismo" (In "Vie du P. Malebranche", apud Vidgrain, op. cit., pg. 3).

Gostaríamos de fazer um comentário sobre este movimento espiritual de retorno à vida primitiva do cristianismo. Fato análogo ocorrera na renovação teológica do séc. XII. Esta renovação do séc. XII, tão bem estudada por De Ghellinck, ou por Paré, Brunet e Tremblay, procurou superar a crise religiosa da época pelo ideal de volta aos primórdios do cristianismo. Ocorreu naquela época o seguinte. A diversidade de escritos dados como autorizados, e, no entanto, divergentes quanto à doutrina, exigia um critério racional capaz de superar tais divergências. Daí a importância do "Sic et Non", de Abelardo como uma denúncia e um apelo a esta renovação. As traduções de Aristóteles, o conhecimento da Lógica nova, especialmente os Segundos Analíticos, onde Aristóteles estuda o método

demonstrativo, decidiram a orientação da escolástica.

Não se pode esquecer o papel representado nesta renovação pelas ordens religiosas frente ao clero secular. O poder de ensino era prerrogativa dos bispos. Um padre comum, um frade estes não podiam ensinar. E foi através do modelo dos apóstolos que os frades puderam exercer o magistério. A vida de pobreza dos monges, o recolhimento contemplativo, a vida simples colocava o religioso em situação análoga à dos primeiros apóstolos. Mas, no caso, enquanto os apóstolos agiam por inspiração, e sua sabedoria era reflexo de uma assistência do Espírito Santo, os religiosos dos séculos XII e XIII buscavam esta sabedoria no estudo. A só inspiração não parecia bastar ante o fato crítico das divergências de autoridades, que conduziam a perplexidades, e conseqüentemente à suspensão dos julgamentos. O instrumento tomado do pensamento aristotélico, inclusive, estimulava a construção sistemática da doutrina revelada, o que constituiu a Teologia dogmática, ou seja o Sermo divino apresentado em forma sistemática racional e discursiva. O que ocorre no movimento de renovação espiritual, no período da contra-reforma, é um retorno à vida apostólica primitiva do cristianismo, que volta a confiar no poder de inspiração. Uma vez que a escolástica decadente se perdia num academicismo de discussões verbais, na opinião dos modernos, outro caminho devia ser procurado como forma salvadora do cristianismo. E esta consiste numa atitude de confiança completa em Deus, devendo o cristão abandonar-se a Ele, numa entrega mística total.

Descartes, a nosso ver, embora formado nas tradições da Escola, filia-se de fato a este novo movimento de espiritualidade e a ele quer servir com a sua filosofia, e fazendo obra de filósofo.

Não basta compreender a posição dos padres do Oratório. A questão é saber a relação de Descartes com este movimento espiritual de renovação religiosa. É Henri Gouhier que afirma: "Descartes conheceu e amou estes padres do Oratório: Bérulle, Gibieuf, Condren, de la Borde, de Iancy; e aí está um ponto que deve servir à história do cartesianismo". (La pensée relig. de Descartes, Paris, Vrin, 1924, pg. 24).

Teríamos, assim, desde logo, o problema de afirmar que Descartes não seria tão original quanto fazem crer

que o seja em geral as Histórias da Filosofia. E não é sem razão que A. Baillet entende não poder concluir sua obra sobre a vida de Descartes sem abordar este ponto. Diz ele: "A única dificuldade que resta levantar aos cartesianos consistia em dizer que se chega muito tarde para inventar uma coisa, quando ela já está inventada" (La vie de M. Descartes, pg. 302). E esboça uma defesa, nestes termos: "... a experiência nos responde por eles que uma mesma coisa pode ser inventada mais de uma vez em tempos diferentes e em diversos lugares por pessoas que nada apreenderam uma da outra e que não tiveram nenhuma comunicação entre si". Mas, não insiste na defesa, para se colocar na perspectiva pela qual o filósofo enfrentaria o problema: "Descartes testemunha que pouco lhe importa ser o primeiro ou o último a escrever as coisas que escreveu com a única condição de que elas fossem verdadeiras". E assim conclui o livro: "o mais ele entrega a Deus, como o único autor de tudo o que poderia haver de bom em seus escritos, sem atribuir neles como seu nada além do que a ignorância e insegurança humana aí tiveram produzido de defeituoso".

Não é difícil entender isto em Descartes. Espinas, por exemplo, em seu artigo "L'idée initiale de la philosophie de Descartes" (Rev. de Métaphysique, 1917), afirma que Descartes é fundamentalmente um apologista. Segundo A. Baillet, Descartes aprendeu desde o colégio, e é o próprio Descartes quem o diz, que não se pode imaginar coisa alguma por mais estranha que seja que já não tenha sido apresentada por algum filósofo. (Op. cit., pg. 14). Com mais razão ainda, podemos entender que Descartes não pretenda inovar com relação ao conteúdo doutrinário fundamental, que pretendia defender. Neste ponto, não haveria divergência entre a sua posição e a do colégio de La Flèche.

Descartes guardou sempre um reconhecimento e uma estima pelo colégio, que costumava colocar acima de todos os outros. Mas, como diz Baillet, "se ele estava satisfeito com seus mestres ao sair do colégio, isto não ocorria com relação a ele mesmo. Parecia-lhe ter conseguido com seus estudos apenas um conhecimento maior de sua ignorância. Todas as vantagens que apareciam aos olhos de todo o mundo e que se apresentavam como prodigiosas reduziam-se para ele a embara-

ços, a dúvidas, a dificuldades para o espírito. Os lauréis com que seus mestres o coroaram para distinguí-lo do resto de seus companheiros, pareciam-lhe apenas espinhos" (Op. cit., pg. 17).

Como explicar esta aparente contradição, eis o problema. Descartes foi um aluno especial. Por um lado, por sua saúde frágil, obteve certas licenças especiais; por outro lado, por sua dedicação ao estudo e cumprimento de suas tarefas, obteve também autorização para percorrer leituras fora da programação comum. É assim que, como diz Baillet, "não contente com o que se ensinava no colégio, ele percorreu, se acreditamos nele, todos os livros que tratam das ciências que se julgam as mais curiosas e mais raras" (Op. cit., pg. 10).

Neste ponto, aliás, cabe uma consideração à parte. Esta indicação sobre as ciências mais curiosas e mais raras é geralmente entendida com relação às ciências ocultas ou mágicas. E a isto se liga o interesse de Descartes pela seita dos Rosacruzes, por exemplo. No testemunho de Baillet, embora Descartes tivesse ouvido muitos louvores a uma confraria sediada na Alemanha de Irmãos da Rosa-Cruz, quando lá esteve, estava inclinado a julgar estes pseudo-sábios como impostores, e, quando voltou Descartes a Paris, em 1623, de volta da Alemanha, ficou muito surpreso de que muitos pensassem ter ele ingressado na confraria dos Rosacruzes (Cf. Billet, op. cit., pg. 41).

O testemunho histórico não se faz neste sentido, portanto. Mas, é possível considerar que Descartes fosse despertado em seu interesse por uma leitura relativa a um movimento espiritual que se fortalecia paralelamente à formação escolástica tradicional. Lembremos, apenas, que Descartes foi um assíduo leitor de Montaigne, como o indica Ét. Gilson e, em especial, L. Brunschvicg. Montaigne é o autor da *Apologia de Reymond de Sebond*, que ocupa largo espaço de seus *Essais*. Além disto, Montaigne traduziu do espanhol para o francês a *Teologia natural* de Reymond de Sebond, cujo significado para a filosofia moderna ainda teremos ocasião de examinar. Todo um corpo de obras entrava em circulação, e representava um latejante impulso de espiritualidade nova fora dos quadros escolásticos, na linha do pensamento místico. A curiosidade de Descartes não poderia ficar indiferente a isto. Não é neces-

sário, portanto, fazer suposições longínquas de leituras da cabala ou das religiões de mistério, quando a seu redor um movimento de grande força se desenvolvia e atuava.

Sensível a este clima de renovação espiritual, que se afirmava numa linha diversa da Escola, com sua tradição, não é de admirar que em Descartes se manifestasse certo ímpeto inovador, desde os tempos escolares, apesar de sua propalada docilidade. É assim que ainda no período escolar, constituiu um primeiro método de disputar em filosofia, método este que não desagrada ao Pe. Charlet, seu diretor perpétuo, nem ao Pe. Dinet, seu prefeito, mas que, no dizer de Baillet, dá muito trabalho a seu orientador (Cf. op. cit., pg. 12).

Este método consistia no seguinte: Quando se tratava de armar um argumento na disputa, primeiro, levantava uma série de questões referentes ao significado das palavras; depois, queria saber o que se entendia por certos princípios recebidos na escola; depois, ainda, procurava determinar certas verdades comuns, que pudessem sustentar a concordância das partes na discussão. Daí, formava um único argumento, que se tornava muito difícil de desfazer" (Cf. Baillet, op. cit., pg. 12).

Vê-se por aí que o problema desde logo se coloca em termos de um tratamento das questões que garanta a convicção, e não apenas uma demonstração intelectual com a qual o sujeito não se compromete. Desta forma, é a tese agostiniana da sabedoria fundamentalmente como vivência o que importa. E nestes termos é que se deseja uma filosofia que seja sabedoria, que tenha um sentido especulativo e um valor moral. E é por isso que choca a Descartes o alcance da Lógica ensinada na Escola, porque ao seu ensino era dado um enorme realce, e, no entanto, "as instruções da Lógica levam-nos menos a aprender as coisas que se quer saber do que a explicar aos outros o que já se sabe, ou até a falar sem julgamento do que não se sabe" (Cf. Baillet, op. cit. pg. 12). Ora, nestes termos, a questão é uma só: como a tornar aceitável uma doutrina que já se conhece, como torná-la acessível e amável. Eis porque, mais tarde, ao tomar conhecimento das dificuldades enfrentadas por Régius em Utrecht, Descartes lhe fez ver por carta que o problema não era de propor opiniões novas,

mas manter o nome e a aparência das antigas, contentando-se de juntar novas razões e empregar meios próprios de torná-las atraentes. Como diz Descartes: "Qual o interesse que encontrastes de rejeitar publicamente as *formas substanciais* e as *qualidades reais?* Não lembrais que declarei em termos expressos em meu tratado nos *Meteoros* que eu não as rejeito, e que não as pretendo negar: mas, somente que elas não me são necessárias para explicar meu pensamento, e sem elas poderei fazer compreender minhas razões? Se tivesses feito o mesmo, nenhum de vossos ouvintes se teria revoltado e não teríeis formado adversários" (Cf. Baillet, pg. 193).

Esta liberdade que encontramos em Descartes no período escolar, e que se manifesta depois de adulto, fiel e disciplinado no entanto com relação ao objetivo a alcançar, teria criado uma simpatia natural de Descartes com relação aos padres do Oratório. Léon Blanchet, discípulo de Espinas, em seu livro "Les antécedents historiques du je pense, je suis" (Paris, Alcan 1920), acentua mais ainda que seu mestre Espinas o papel dos Oratorianos na filosofia de Descartes.

De nossa parte, não desejamos exagerar a relação dos Oratorianos e Descartes em termos de influência decisiva da congregação na formação de sua filosofia, como o fazem Espinas e Blanchet. Lembramos o que diz Henri Gouhier: "Em realidade, abusou-se desta influência oratoriana; o jovem Descartes menospreza com muita oportunidade a filosofia da Escola; ao freqüentar os Padres do Oratório, pôde constatar que pessoas eminentes por sua piedade e sua ciência experimentaram o mesmo sentimento, e é esta possivelmente a conseqüência mais marcante de suas relações com eles". Para H. Gouhier, Bérulle e Descartes oriundos de inspirações radicalmente diferentes produziram frutos de uma estranha semelhança (La pensée rélig. de Descartes, pg. 294).

Não afirmamos de forma alguma que Descartes é apenas um porta-voz do movimento oratoriano, e nele encontrou as suas fontes. Afirmamos, no entanto, que nele encontrou amparo e força. Encontrou estímulo. Não concordamos com H. Gouhier ao dizer que Bérulle e Descartes são oriundos de inspirações radicalmente diferentes. Lembremos, por exemplo, que Arnaud, que a pedido do Pe. Mersenne fez a crítica das *Meditações*

de Descartes, embora severo, mas respeitável como o considerava Descartes, após as respostas de Descartes, testemunha ao Pe. Mersenne a sua satisfação, e acrescenta que ele mesmo ensinou e sustentou publicamente em parte a mesma filosofia que Descartes (Cf. Baillet, pg. 182). Não vamos cair no erro de colocar Descartes como fruto dos Oratorianos, embora saibamos da liberdade de criação dada aos padres da congregação desde que houvesse fidelidade aos princípios fundamentais por ela defendidos. Mas, é preciso considerar a força do movimento espiritual renascente, dentro do qual se encontra o movimento oratoriano e o pensamento de Descartes, eis porque as suas coincidências não são meramente ocasionais.

Do ponto de vista do amparo moral dado a Descartes pelos oratorianos, o fato é indiscutível. Baillet nos fala do sentimento de Descartes ante a morte de Bérulle, que foi seu diretor espiritual: "Ele o considerava depois de Deus como o principal autor de seus designos, e teve a satisfação, após sua morte, de encontrar discípulos seus, padres do Oratório, entre as mãos dos quais pôde confiar a direção de sua consciência durante o tempo em que esteve na Holanda" (Op. cit., pg. 83). No ano de 1629, Descartes considera dois fatos como importantes para ele, a visita do Pe. Mersenne em Amsterdam e a publicação do Pe. Gibieuf do livro sobre a liberdade de Deus e a criatura. (Cf. Baillet, pg. 86).

O momento decisivo deste relacionamento nós encontramos no fato ocorrido por ocasião da exposição feita por Chandoux, a que Descartes foi assistir a convite do Senhor de Bagné, núncio papal, e acompanhado do Pe. Mersenne. Chandoux fez um discurso inflamado para refutar a maneira ordinária de ensinar a filosofia na escola. O discurso foi muito aplaudido, menos por Descartes. O Cardeal Bérulle, que estava presente, percebeu a reação de Descartes, e desejou que ele manifestasse sua opinião. Descartes não queria fazê-lo, até que a insistência de muitos o fez crer que não poderia negar-se sem ser indelicado. Elogiou a eloqüência de Chandoux. Concordou com a tese de tirar a filosofia dos quadros humilhantes de seu ensino escolástico. Mas aproveitou a ocasião para mostrar como era fácil confundir o verossímil com o verdadeiro. E demonstrou

como neste plano era fácil fazer passar o verdadeiro por falso e o falso por verdadeiro. Tomou exemplos fornecidos pela própria assembléia, e surpreendeu a todos os participantes.

O Cardeal de Bérulle solicitou a Descartes que voltasse a tratar o tema, porém em particular. Poucos dias após Descartes visita o Cardeal de Bérulle e expõe sua crítica aos métodos empregados comumente no trato da filosofia. E mostra as vantagens do seu método. Bérulle compreende a importância de seus propósitos, e emprega a sua autoridade de diretor espiritual para obrigá-lo por um compromisso moral a empreender esta obra. Ele o impôs mesmo como um compromisso de consciência.

O comentário de Baillet a este fato é que Descartes até então não se filiava a nenhuma corrente filosófica em particular, e também agora pretendia conservar sua independência, e trabalhar sobre a própria natureza, sem se deter para ver em que se aproximava ou se afastava dos que haviam tratado da filosofia antes dele. (Op. cit., pg. 74).

Ora, este ponto a que se fixará como centro de sua filosofia, este trabalho sobre a própria natureza, é a razão tomada em sua pureza natural. Este é o foco central de sua filosofia. E este é o ponto básico, a partir do qual é possível para ele a construção da filosofia, a construção da ciência, e a construção da própria religiosidade.

Quando Descartes termina os estudos de filosofia em La Flèche, e passa ao estudo da matemática, diz A. Baillet: "Entre as partes da matemática, escolhe a análise dos geômetras, e a álgebra para fazer delas o tema de sua ocupação particular, para purgá-las do que têm de nocivo e inútil, e levá-las à sua perfeição" (Op. cit., pg. 15). Esse termo "purgar" usado por Baillet tem para nós uma importância fundamental porque é exatamente por este espírito que Descartes se coloca em sintonia com o que de mais expressivo existe na doutrina do misticismo.

Neste sentido, entende-se o seu "*Studium bonae mentis*". Uma obra encontrada entre seus papéis na Suécia, e apenas iniciada, tinha por título: "Recherche de la verité par la lumière naturalle, qui toute pure et sans emprunter le secours de la Religion ni de la Philosophie

détermine les opinions que doit avoir un honnête homme sur toutes les choses qui peuvent occuper sa pensée".

Descartes, no colégio ainda, devido a sua saúde precária, tinha a permissão de permanecer no leito do dormitório até mais tarde, ficando a sós com suas reflexões. Esta circunstância se transformou numa atitude, o gosto e o culto da solidão. A idéia da vida retirada, para a meditação. Este fato tem sido acentuado por muitos. "Descartes, que ao despertar encontrava todas as forças de seu espírito recolhidas, e todos os seus sentidos tranqüilos pelo repouso da noite, aproveitava estas circunstâncias favoráveis para meditar" (Cf. Baillet, pg. 16). Era às cinco horas da manhã que dava as suas aulas na sala da Biblioteca para a Rainha da Suécia. E isto não se fazia sem razão. Por coincidência, eis o que aparecia como um método conservado no Oratório: "O despertar é o começo de nossa vida no dia, pois por ele saimos do sono que é uma espécie de nada e de morte... nos não devemos sair dela a não ser para começar a honrar a Deus, sua vigilância imutável, eterna e infinita... Oferecer nosso despertar no primeiro momento de liberdade do Verbo entrante... no ser criado... Renunciar a nós mesmos e dar-nos a ele para o uso que lhe aprouver fazer do homem" Cf. A. Molien, Dict., T. XI, pg. 1122).

Este pensamento místico, que se intelectualiza progressivamente, assumiu pouco a pouco a sua feição filosófica através do movimento do socratismo cristão, cuja investigação poderá trazer muitas luzes à compreensão das diretrizes da filosofia moderna, a começar pelo esclarecimento das posições básicas assumidas por Descartes. Muito já se escreveu sobre as vinculações de Descartes com o platonismo renascentista. Muito pouco, quase nada se escreveu sobre suas vinculações com o socratismo cristão.

Para nós, o *cogito* de Descartes, a sua *meditatio*, não pode ser compreendida sem a visão destes antecedentes. Assim, após ter procurado caracterizar Descartes em seu meio, com suas vinculações imediatas, passaremos ao estudo dos seus antecedentes.

Baillet nos aponta, entre os manuscritos de Descartes, que se perderam, um deles intitulado *Génie de Socrate*. (Este trabalho aparece também com a denominação de "Deo Socratis"). Para nós, não foi apenas

o manuscrito sobre o gênio de Sócrates que se perdeu. A história do pensamento perdeu também a visão da relação de Descartes com o socratismo cristão, movimento que à parte o tradicional debate do platonismo e do aristotelismo tem a maior importância para a compreensão do pensamento moderno. E é tomando-o como um socrático que pretendemos refazer a interpretação do pensamento de Descartes.

## III — A DIREÇÃO DO PENSAMENTO DE DESCARTES: O SOCRATISMO CRISTÃO

A. Baillet nos fala de um manuscrito de Descartes que não foi encontrado entre seus papéis, intitulado *Génie de Socrate* (Vie de M. Descartes, La Table Ronde, 1946). Uma nota da edição de Adam & Tannery, baseada em Baillet, ainda, nos fala de um tratado de Descartes intitulado *Deo Socratis,* em que ele examinava o que podia ser este Espírito familiar de Sócrates, tema de curiosa preocupação depois de tantos séculos. Fato é que Clerselier, discípulo de Descartes, que reuniu suas cartas e muitos de seus escritos não publicados durante sua vida, não o pôde recolher. Baillet diz que foram feitos apelos para que quem se tivesse apoderado dele o desenvolvesse para que o mesmo pudesse ser publicado, mas isto sem sucesso (Vol. IV, pg. 532, nota).

Resta-nos a este respeito um pequeno documento, porém da maior importância. Trata-se de uma carta de Descartes a Elizabete, escrita entre outubro e novembro de 1646. É uma resposta de Descartes a uma carta que Elizabete lhe escreveu a 10 de outubro, e a que ela responde por sua vez a 29 de novembro.

Diz Descartes: "Senhora. Recebi um grande favor de Vossa Alteza, pelo que Ela quis que soubesse por suas cartas o sucesso de sua viagem, e que Ela chegou felizmente em um local onde, sendo grandemente estimada e querida de seus familiares, parece-me que encontrou muitos bens na medida do que podemos esperar razoavelmente nesta vida. Pois, conhecendo a condição das coisas humanas, e seria exigir demais da sorte, esperar dela tantas graças, que não mais se pudesse, mesmo por imaginação, encontrar qualquer motivo de perturbação. Desde que *não existam objetos presentes que firam os sentidos, nem alguma indisposição no corpo que o incomode, um espírito que segue a verdadeira*

*razão pode facilmente se contentar.* E não é necessário para isto que esqueça ou negligencie as coisas distantes; *é bastante que ele procure não ter nenhuma paixão* pelas quais se venha a desagradar: o que não repugna de modo algum a caridade, uma vez que só pode melhor encontrar remédios para os males que se examinam sem paixão do que sendo afligidos por ela. Mas, assim como a saúde do corpo e a preferência dos objetos agradáveis ajudam muito ao espírito, para apartar de si todas as paixões que participam da tristeza, e dar entrada às que participam da alegria, assim, reciprocamente, desde que o espírito está pleno de alegria, isto serve muito a fazer com que o corpo se comporte melhor, e que os objetos presentes pareçam mais agradáveis".

Nesta primeira parte da carta, como vemos, encontramos diversos pontos que podemos destacar: a) a necessidade para o espírito de procurar condições amenas de vida, para que o espírito não seja perturbado pelas aflições; b) a necessidade de os objetos externos não ferirem ou perturbarem os sentidos (Descartes usa a palavra "offensent"), nem haver indisposição corpórea que o incomode; c) o espírito usar a *verdadeira* razão; d) o espírito poder encontrar satisfação.

Continuemos com a carta: "E da mesma forma eu ouso crer que *a alegria interior tem alguma força secreta* que torna a Fortuna mais favorável. Eu não gostaria de escrever isto para pessoas que tenham o espírito fraco, *com medo de induzi-las a alguma superstição;* mas, diante de Vossa Alteza eu temo apenas que Ela se ria de *me ver parecer tão crédulo.* Todavia, eu tenho uma infinidade de experiências, e além disto *a autoridade de Sócrates,* para confirmar minha opinião. As experiências são de molde a que eu constantemente note que as coisas que eu tenho feito com um coração alegre, e sem nenhuma repugnância interior, costumam ocorrer favoravelmente para mim, até mesmo quando, nos jogos de azar, onde a Fortuna apenas reina, eu tenha experimentado ser mais favorável, tendo ainda razões de alegria, do que quando eu me encontro triste".

Nesta passagem, temos a destacar o seguinte: a) a alegria interior, sinal do espírito sem perturbações, tem uma força secreta; b) esta convicção pode levar os espíritos fracos à superstição, que é uma posição falsa; c) trata-se de uma posição que pode parecer exagerada-

mente crédula, mas é apenas de uma fé profunda; d) esta posição é garantida pela autoridade de Sócrates.

Continua o texto da carta: "E o que se chama comumente o gênio de Sócrates, não foi talvez outra coisa, senão que ele acostumou-se *a seguir suas inclinações interiores*, e pensar que a ocorrência em que se encontrava envolvido seria satisfatória, desde que ele tivesse algum secreto sentimento de alegria, e, ao contrário, seria desastroso, desde que se sentisse triste".

Podemos destacar aqui o seguinte: a) as inclinações *interiores*, e não as atrações movidas pelo exterior, para indicar esta faculdade natural de discernir o bem, quando opera em sua pureza; b) um *secreto* sentimento de alegria, um sinal misterioso e singular, não qualificável pela experiência particular externa.

Na seqüência da carta, uma restrição ao Sócrates grego: "É verdade contudo que seria ser supersticioso, ao acreditar tanto nisto, como se diz que fazia, pois Platão relata sobre ele que chegava a permanecer em casa, todas as vezes que seu "gênio" não o aconselhava a sair dela".

Esta passagem pode ser compreendida quando tivermos a noção exata do socratismo cristão, que toma a figura de Sócrates como patrono da via de interiorização, mas desde que se entenda que esta interiorização só alcança sua expressão maior no momento em que se compreende que a verdadeira interioridade revela a ligação do homem com Deus, e eis porque Descartes apresenta esta posição em termos de credibilidade, de uma credibilidade profunda, no entanto, que não se confunde com mera superstição, risco que se correria ao assumir a posição de Sócrates, colocada num contexto pagão.

Elizabete, na resposta a Descartes, concorda com ele: é necessário ser mais completo que Sócrates. Diz ela: "É necessário um gênio mais forte que o de Sócrates para operar nisto com sucesso; pois, se ele não pôde evitar nem a prisão nem a morte, não há razão para louvá-lo tanto".

A inspiração em questão parece ser reconhecida como válida. Não o parece, no entanto, no contexto pagão de Sócrates. Será contudo, verdadeira, como iluminação divina da inteligência humana, pois é necessário considerar também a possibilidade de ação do

"malin génie". Por outro lado aparece como válido, para Descartes, o argumento de que "Deus não nos quereria enganar". Estes são os pressupostos, que convém esclarecer. Veremos, então, que a compreensão do papel exercido pelo socratismo cristão, se, por um lado esclarece os fundamentos do pensamento de Descartes, tem ainda uma importância bem maior do que esta: o socratismo cristão é responsável pelos fundamentos de toda a orientação da metafísica moderna.

Vários autores, antes de nós, já apontaram a grande importância do socratismo e sua influência sobre o pensamento moderno. A originalidade de nosso estudo está em procurar fixar melhor alguns pontos da questão, e indicar certos elos até agora não suficientemente acentuados, de tal modo que é possível fundamentar por uma nova perspectiva a compreensão das origens e diretrizes da metafísica *moderna*.

A importância desta nova perspectiva, para nós, é que ela nos permite esclarecer de maneira mais completa os rumos da metafísica moderna pelo conhecimento do impulso que determinou a sua forma geral em suas origens. Para nós, não basta a informação histórica e descritiva das características assumidas pelo pensamento moderno: queremos a explicação da razão de ser deste novo encaminhamento.

O filósofo tem obrigação de procurar compreender o caminho no qual ele se encontra, e o que recebeu na herança histórica da filosofia. Julgamos que a chave do entendimento das direções da filosofia moderna nós a encontramos no que alguns autores denominaram de "socratismo cristão" Cf. Étienne Gilson, La connaissance de soi même et le socratisme chrétien", cap. XI de L'esprit de la philosophie médiévale, Paris, Vrin, 1944). E tantos são os esclarecimentos gerais e particulares que esta perspectiva possibilita que bem vale o esforço de retomar por este caminho a interpretação das origens e do sentido, quer dizer dos fundamentos da metafísica moderna.

"Sócrates se converte, diz Werner Jaeger, em guia de toda a Ilustração e filosofias modernas; no apóstolo da liberdade moral, subtraído a todo dogma e a toda tradição, sem outro governo que o de sua própria pessoa, e obediente apenas aos ditames da voz interior de sua consciência; no evangelista da nova religião terrena

e de um conceito de bem-aventurança acessível nesta vida, por obra da força interior do homem, e não fundada na graça, mas na tendência incessante para o aperfeiçoamento de nosso próprio ser" (Paideia: los ideales de la cultura griega, Mexico, B. Aires, FCE, 1957, pg. 389). Neste ponto, Werner Jaeger estuda a herança deixada por Sócrates para o mundo moderno, especialmente a sua influência a partir do Renascimento, após o declínio do pensamento aristotélico, sem perceber que foi revivido pelo cristianismo, conforme o indica o texto.

G. Faggin afirma que "na história da civilização e da cultura do Ocidente, Sócrates, é o nosso paradigma: o seu apelo à expressão de um impulso teórico e moral, voltado não tanto a sondar o fundo obscuro do ser, quanto, ao contrário, a compreender as condições, limites e fins de nossa condição humana, ou seja do nosso destino. Por isso, se a nossa civilização invoca a Sócrates e a Cristo como suas polaridades essenciais, suas mensagens se encontram nesta fusão de exigência teórica e de aspiração soteriológica. Em ambas se encontram a mesma advertência ao homem de não pretender ficar só: que a verdade só se atinge num infinito diálogo dos espíritos pensantes e indagativos, o Bem só se alcança através da obra da *caridade*. Com Sócrates, o dialético, o Cristo, o Messias Filho de Deus, aparecem até mesmo como termos inarredáveis de uma oposição milenária os símbolos supremos de nossa insanável laceração interior: contudo, na viva e fluida unidade de nossa alma estes são os momentos dialéticos de um ritmo que não tem limites assinalados senão na morte singular, ou em uma absurda parada na história" (in Socrate, Enciclopedia Filosófica, Venezia-Roma, 1957, pg. 748).

Para Romano Guardini, "o destino de Sócrates é um dos temas essenciais da história espiritual do Ocidente. O conhecimento de si mesmo preconizado pela Filosofia pode ser procurado por diversos caminhos, mas todos conduzem a esta figura enigmática, que comove tão profundamente a quem quer que a encontre. Sócrates não é um filósofo sistemático: contudo, ele diz mais sobre o sentido da filosofia do que muitos dos escritos conduzidos metodicamente" (La mort de Socrate, trad. de l'all. par Paul Ricoeur, Paris, Éd. du Seuil, 1956, pg. 9).

Iríamos longe se pretendessemos indicar os teste-

munhos que comungam esta opinião. É, aliás, o que diz Werner Jaeger: "Escrever a história da repercussão de Sócrates seria uma empresa gigantesca. O mais eficaz é fazê-lo com vistas a determinados períodos. Um intento assim é o que representa, por exemplo, a obra de Benno Boehm, Sokrates im achtzehnten Jahrhundert: Studien zur Werdegang des modernen Personlichkeitsbewusstseins, Leipzig, 1929" (op. cit., pg. 389).

Lembramos, por exemplo, o interesse de estudar a razão pela qual Nietzsche não escolhe Aristóteles ou Platão para representar o espírito apolíneo grego, em oposição ao espírito dionisíaco, mas escolhe para isso a figura de Sócrates.

Este fato, dentro do contexto cultural em que viveu Nietzsche, mostra a projeção assumida pela figura de Sócrates na época, representando uma imagem de contenção e submissão, de auto-domínio e interiorização, oposta à imagem da espontaneidade instintiva e descontrolada.

Nosso propósito, no momento, restringe-se a mostrar o papel do socratismo cristão na orientação assumida pela metafísica moderna, na esperança de por este caminho melhor alcançar os limites de sua problemática.

Estamos acostumados à afirmação de que a metafísica antiga estava voltada para o ser, e a metafísica moderna se opõe a isto, preferindo voltar-se para o sujeito. Mas, não basta a constatação superficial e descritiva das novas características assumidas pela metafísica. É necessário perguntar pelas razões que determinaram esta mudança de orientação. E aqui é preciso deixar claro que a questão não é puramente proposta ao historiador. Compreender a razão de ser desta nova direção é atingir por trás das novas soluções as suas intenções fundamentais.

Desta forma, podemos relacionar as soluções apresentadas e a maneira de colocar os problemas, e assim avaliar adequadamente a sua significação. Torna-se imprescindível conhecer as razões que conduziram a filosofia moderna a construir em novas bases a metafísica. Veremos, então, que a metafísica moderna, surgida do socratismo cristão, conserva nos seus principais representantes um diálogo com a posição socrática, agora então revestida pelo espírito cristão. Ao mesmo

tempo que o socratismo revive ao contato do pensamento cristão, o pensamento cristão se laicisa ao fundir-se com a posição socrática, e assim se explica o desenvolvimento da metafísica moderna em sua nova direção.

Como diz Werner Jaeger, "a posteridade cristã lhe conferiu a coroa de mártir pré-cristão e o grande humanista da época da Reforma, Erasmo de Rotterdam, incluía-o audazmente entre seus santos, e rezava: Sancte Socrates, ora pro nobis! Nesta oração já se revela, sem dúvida, embora revestido ainda com a roupagem eclesiástico-medieval, o espírito dos novos tempos, que havia começado a alvorecer com o Renascimento. Na Idade Média Sócrates não fora mais do que um nome famoso transmitido à posteridade por Aristóteles e Cícero. A partir de agora sua estrela começa a ascender, ao passo que a de Aristóteles, o príncipe da escolástica, começa a declinar" (Op. cit., pg. 389). Na verdade, aí está um fato histórico de incalculável interesse, a que os historiadores da filosofia têm dado tão pouca importância: a ascenção do socratismo e sua influência no período do Renascimento constitui um rico filão, que merece ser explorado convenientemente. Precisamos saber quais as causas que determinaram esta promoção do socratismo. A história é longa, mas contém uma dialética das mais interessantes: o fio da história é, ao mesmo tempo, o precioso tratamento de um problema fundamental da filosofia na procura do conhecimento absoluto, ou seja o conhecimento mais completo e exaustivo que o homem pode ser capaz de alcançar.

Em Sócrates encontramos o problema do conhecimento tomado sob o duplo aspecto da representação mental e do compromisso existencial. Sócrates aspira à sabedoria, em que o conhecimento é ao mesmo tempo virtude moral, forma de perfeição enquanto conhecimento, mas também conhecimento tomado como forma de perfeição do sujeito que conhece. O pensamento cristão não podia ficar indiferente a esta manifestação do pensamento pagão, que aparece com uma abertura para a vida cristã como tal.

Diz Étienne Gilson que "de todos os casos que o historiador da filosofia cristã possa ter de considerar, este é o que aparece mais suscetível à crítica, que a ele se refere, de confundir a ordem filosófica com a

ordem religiosa. Contudo, é do Oráculo de Delfos que o próprio Sócrates recolheu o célebre preceito: "Conhece-te a ti mesmo", e o Oráculo não ensinava filosofia" (Op. cit., pg. 215). Surgido no seio de uma religião, este preceito se laicisa no tratamento filosófico, que lhe dá o pensador grego. Para Gilson, "ele cessa de ser misterioso a partir do momento em que passa da boca do Oráculo de Delfos para a de Sócrates, mas voltaria a sê-lo necessariamente, no momento em que os pensadores cristãos iriam recolhê-lo por sua vez e interpretá-lo" (Ibid.). A esta observação, poderíamos acrescentar que, com a metafísica moderna, retomado pelos filósofos, iria novamente reaparecer em termos naturais. Há, de fato, no preceito, uma latência em sentidos diversos, um religioso, outro estritamente racional, ou ao menos pretendendo sê-lo. E por isso mesmo é que o socratismo empolga o lado não intelectualista da tradição medieval, e ao mesmo tempo é fonte de um racionalismo moderno, que por vezes aparece desligado imediatamente de qualquer vinculação religiosa.

O que representa a figura de Sócrates na caracterização da filosofia a partir do período do Renascimento, descreve-o Werner Jaeger: "Seria totalmente falso, sem dúvida crer que todos esses esforços de erigir sob a égide de Sócrates uma nova "humanidade" terrena fossem dirigidos contra o cristianismo, ao contrário do que fora feito durante a Idade média, ao se converter a Aristóteles em fundamento de toda a filosofia cristã. Ao contrário, ao filósofo pagão se cometia agora a missão de contribuir para criar uma religião moderna em que o conteúdo imperecível da religião de Jesus se fundisse com certos traços essenciais do ideal helênico do homem. Assim o reclamavam as forças de uma concepção radicalmente nova da vida, que pugnavam por impor-se, com a confiança cada vez maior na razão humana, e o respeito às leis naturais recem descobertas. Os princípios normativos do helenismo haviam sido a "razão" e a "natureza". Em seu esforço por impregnar-se daqueles princípios, a fé cristã não fez mais do que o que havia feito desde os primeiros séculos de sua difusão. Toda a nova época cristã se debate a seu modo com a idéia clássica do homem e de Deus. Neste processo interminável coube à filosofia grega a missão

de defender em um plano espiritual, com sua mente esclarecida pela agudeza conceitual, o ponto de vista da "razão" e da "natureza" e seus direitos, atuando portanto como uma "teologia racional" ou "natural". E quando veio a Reforma e se esforçou para tomar a sério pela primeira vez o retorno à forma "pura" do Evangelho, surgiu como reação e contrapartida o culto socrático da época "ilustrada". Este culto, porém, não pretendia deslocar o cristianismo, mas infundia a este forças que naquela época se reputavam indispensáveis. Até o pietismo, produto do sentimento cristão puro reagindo contra uma religião cerebral e teológica já estancada, acolhia a Sócrates e acreditava encontrar nele certa afinidade espiritual. As figuras de Sócrates e de Cristo foram comparadas freqüentemente. Hoje podemos apreciar o que significa aquela possibilidade de chegar a uma conciliação entre a religião cristã e o "homem natural" através da filosofia antiga e vemos claro quanto pôde contribuir precisamente para ela uma imagem da Antiguidade construída em torno de Sócrates" (Op. cit., pg. 390).

Aí está delineado o quadro geral do problema que iremos tratar. Reconhecida a existência e a influência de um movimento socrático cristão no período final da escolástica e no Renascimento e que se prolongou ao período da "ilustração", cabe-nos agora estudar como ele se formou, e traçar com maior clareza a influência por ele exercida na constituição e desenvolvimento da metafísica moderna. Neste sentido, procuraremos delinear em primeiro lugar o caminho percorrido pelo socratismo desde os primeiros séculos da era cristã, até a sua caracterização típica no período do Renascimento.

Todos sabem o que representa para o pensamento cristão a figura de St.º Agostinho. Basta lembrar que, como o afirma Gilson, mesmo Stº. Tomás de Aquino, que se liga ao aristotelismo em filosofia, continua agostiniano em teologia. Todos sabem, também, que Stº. Agostinho, como filósofo, está ligado ao pensamento platônico. O neo-platonismo de St.º Agostinho, no entanto, está marcado especialmente pela influência de Plotino, em quem ele via o mais perfeito representante do platonismo (Contra Academ., III, XVIII, n.º 41). Mas, o que é necessário ver, realmente, e o que mais importa nesta herança do platonismo, é que St.º Agos-

tinho se prende ao que de mais tipicamente socrático existe no platonismo: o problema do destino da alma humana.

Para Régis Jolivet, "Plotino procura compreender como o Uno, o princípio absolutamente primeiro, existe por si mesmo, totalmente autônomo, permanecendo sempre presente em todas as coisas, de maneira mais real que o fogo artista dos Estóicos, que o pensamento supremo aristotélico, e mais ainda que o Bem de Platão. Plotino tendia a uma espécie de conciliação das doutrinas anteriores, e de fato logrou-a de um modo verdadeiramente original por suas teorias da emanação, da processão e da conversão" (San Agustin y el Neoplatonismo cristiano, trad. esp., Buenos Aires, ed. CEPA, 1941, pg. 86). Ora, é necessário lembrar que, na tradição cristã, firmava-se a idéia de uma gnosis cristã: a doutrina de Plotino, que é uma doutrina de participação funde-se com o gnosticismo de Alexandria, especialmente pregado por Clemente, como doutrina de perfeição cristã e não uma simples ciência. Para Plotino, a perfeição cristã compreende: a) a fé, que é o ponto de partida; b) a virtude, que é conduzida pela caridade cristã e pela "apatheia" estóica; c) a ciência de Deus, que é o seu elemento específico; e por isso o título de gnóstico é dado àquele que é perfeito, acentuando este ponto como o traço por excelência do cristianismo (Cf. F. Cayré, "Initiation à la philosophie de Saint Augustin", Paris, Deselée, 1947, pg. 87). O próprio St°. Agostinho acentua em suas *confissões* a passagem de Plotino sobre o Verbo, que é a luz verdadeira que ilumina a todo homem que vem a este mundo". E St.° Agostinho destaca esta idéia da participação da sabedoria permanente do Filho por parte dos homens. E fiel a esta posição, concebe a sabedoria como verdadeira imagem de Deus. Para F. Cayré, esta sabedoria sobrenatural, "ele vê como o dom de Deus por excelência, o mais elevado dos dons do Espírito Santo, aquele que os resume a todos e leva o cristão à mais completa participação de Deus, que é possível no mundo" ("La contemplation augustinienne", Paris, Desclée, 1954, pg. 120).

Queremos acentuar o fato de que a posição fundamental do pensador que maior influência exerceu sobre o pensamento cristão está centralizada nesta concepção de que a sabedoria humana é uma participação da sabe-

doria divina, e o saber por excelência consiste nesta experiência da presença de Deus no homem. Por isso, diz Étienne Gilson: "Aparece, de fato, um elemento comum ao Socratismo de Sócrates e ao que marcou os Padres da Igreja ou os filósofos da Idade Média, o seu anti-fisicismo. Nem de um lado nem de outro se reprova o estudo da natureza como tal, mas concordam todos em admitir que o conhecimento de si mesmo é muito mais importante para o homem do que o do mundo exterior: ... que serve ao homem ganhar o universo se ele vem a perder sua alma?" (Op. cit., pg. 219).

Não existe aí, neste ponto, ainda, um socratismo explícito. Mas, já existe uma posição que coincide com o que a posição de Sócrates tem de essencial: o importante é conhecer o destino da alma humana, e este conhecimento tem como ponto de partida a reflexão sobre si mesmo (*gnoti seauton*). Ao lado do pensamento agostiniano, é a figura de Denys, o Areopagita, impulsionadora de um movimento cristão, que se desenvolve neste sentido. Segundo o P. Reypens, duas grandes fontes convergem freqüentemente na caracterização da espiritualidade cristã: o subjetivismo agostiniano, que leva a alma a entrar em si para descobrir uma presença divina mais íntima a si mesma do que ela mesma, — o extatismo dionisiano, que insiste antes de tudo sobre o despojamento de si na mais alta união do amor perfeito. (Cf. "Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite", trad., préface et notes par Maurice de Gandillac, Paris, Ed. Montaigne, Aubier, 1943, pg. 56). Maurice de Gandillac nos fala de um movimento de *introversão* na mística dionisiana, chamando a atenção para o fato de que o preceito socrático do "conhece-te a ti mesmo" corresponde apenas a uma fase preparatória da purificação (Ibid. Ver nota 141). Realmente, é o que se entende do que diz o próprio Denys, o Areopagita: "Mas, já que Deus mesmo é o princípio desta instituição sagrada que permite às santas inteligências conhecer-se a si mesmas, quem quer que se disponha a considerar sua própria natureza verá primeiro o que ele é em si mesmo em seu princípio, e deste conhecimento receberá de alguma sorte o primeiro dos dons sagrados que nascerão nele por sua ascenção para a Luz. Tendo-se considerado a si mesmo com toda retidão em sua própria natureza e com uma observação sem paixão, escapará

assim às crassas trevas da ignorância" ("A hierarquia eclesiástica", 400c.).

O conhecimento de si mesmo está ligado ao conhecimento de Deus, na tradição mística cristã. Neste mesmo sentido, encontramos o testemunho de S. Bernardo. Como diz Gilson, "subordinando-se à doutrina da salvação, o conhecimento de si se torna uma necessidade absoluta, e pode-se mesmo dizer que este é o começo de todo conhecimento, o único objeto de conhecimento, o objeto último do conhecimento. Não que o resto seja inútil, longe disto, mas assim é se ele não se funda na ciência do homem. "Não é ser sábio", diz S. Bernardo, se não se é para si. O homem será sábio se ele o for para si mesmo. Que ele seja então o primeiro a beber a água de seu próprio poço. Começa por te considerar a ti mesmo; ainda mais, termina por isto. Aonde quer que tua consideração se encaminhe, tua salvação ganhará com o fato de a relacionares a ti. Para ti, tu és o primeiro, tu és também o último. O *nosce te ipsum* toma então aqui o caráter de um imperativo cuja importância é vital e a sansão trágica, mas, se o homem deve relacionar todo conhecimento ao conhecimento de si mesmo, iremos ver que ele só pode conhecer-se verdadeiramente enquanto não pretenda conhecer apenas a ele (Op. cit., pg. 220). "O homem não pode então afirmar sua mais eminente dignidade sem possuir ao mesmo tempo esta segunda: a "ciência". Mas esta ciência de nossa dignidade não será completa, se não aliamos a ela o conhecimento Daquele de quem a temos" (Étienne Gilson, "La Théologie mystique de Saint Bernard", Paris, Vrin, 1947, pg. 49).

Em Ricardo de São Vitor encontramos posição semelhante: "Para o espírito que procura elevar-se a esta alta ciência, o primeiro e principal esforço deve ser o de se conhecer a si mesmo. Conhecer-se perfeitamente a si mesmo é ciência de grande altura. Grande e alta montanha o conhecimento pleno de um espírito dotado de razão! Ele ultrapassa os cumes de todas as ciências humanas; toda a filosofia, o conhecimento inteiro do mundo, ele os olha de cima com desprezo. Aristóteles descobriu jamais algo semelhante? Platão encontrou alguma vez nada que se lhe assemelhe? A massa imensa dos filósofos pôde jamais inventar algo semelhante? Na verdade, e sem dúvida, se tivessem podido alcançar este

cume de sua inteligência, se seus estudos fossem suficientes para encontrarem-se a si mesmos, jamais teriam cultuado ídolos, nem curvado o pescoço ante uma criatura ou voltado a cabeça contra seu criador" ("Benjamin minor", cap. LXXV, Apud Et. Gilson, "L'esprit...", pg. 228).

Em São João da Cruz encontramos a via da interioridade objetiva, que procura determinar o modo de atingir as culminâncias do conhecimento, Deus. Para ele nenhuma concepção finita pode conter o Infinito. Suprimi ao contrário tudo o que determina, e portanto limita vosso conhecimento de maneira que ela se torne conhecimento puro, conhecimento absoluto, e a desproporção entre o conhecimento humano e a imensidade divina desaparecerá. "Abandonar os diversos modos de saber e passar ao não-saber, eis o que é necessário praticar... É passar ao termo e deixar o meio, é entrar no que não é meio e é Deus. De fato, chegando a isto, a alma não tem mais nem modo, nem formas de agir, e não saberá aplicar-se a isto... Após ter tido a coragem de abrir seu limite natural, para o interior e para o exterior, ela entra no sobrenatural ilimitado, que não tem nenhum modo, possuindo em substância todos os modos" (Cf. "Dictionnaire de Théologie catholique", ver Mystique, t. X, pg. 2620). Aí está marcado o caminho do conhecimento absoluto pelo aniquilamento do conhecimento psicológico e físico, a volta sobre si mesmo, mas a Deus em si mesmo.

Nesta direção poderíamos alinhar toda a série dos místicos cristãos, Santa Teresa, S. Francisco de Sales, Nicolau de Cusa, e tantos outros. O que importa aqui é marcar suficientemente o fato de que ao lado de uma tradição intelectualista, que se vai desenvolver especialmente a partir do séc. XII, há uma outra tradição de espiritualidade cristã, que se desenvolve paralelamente àquela. Assim, enquanto por um lado a presença dos filósofos gregos como Aristóteles e Platão vão ocupar a atenção dos meios universitários medievais, e fazer surgir a Teologia dogmática, outra tradição vai-se firmando, paralelamente, e, cada vez mais fortalecida, acabará por entrar em choque com a primeira, manifestando claramente a sua oposição àquela, e esta é a tradição da Teologia mística.

Podemos afirmar, assim, que existiu um socratismo

cristão latente na tradição mística e na espiritualidade cristã. Não está ele ainda perfeitamente declarado. E de um modo geral, mesmo, podemos dizer que nos primeiros tempos não se trata ainda do socratismo cristão. Trata-se de uma identidade de posições, que um dia viria a tomar consciência desta identidade. No desenrolar da História, certos fatos iriam provocar a consciência desta identificação, e o socratismo cristão passaria a existir explicitamente. Antes de estudarmos este momento histórico em que o pensamento de Sócrates vem fundir-se com o pensamento cristão e produzir uma nova etapa da filosofia, seja-nos permitido tecer ainda algumas considerações preliminares.

O ponto crucial da questão está na passagem da Bíblia, em que encontramos a referência a que no sexto dia da criação Deus disse: "Façamos o homem à nossa imagem e semelhança, e que ele domine os peixes do mar, os pássaros do céu, os animais domésticos, e toda a terra e os répteis que rastejam na terra. E Deus cria o homem à sua imagem; Ele o cria à imagem de Deus" (Genesis, I, 26-27). Para o pensador cristão, portanto, o homem aparece como um terreno de investigação, onde ele poderá encontrar o meio de conhecer Deus. Não é o caminho dos filósofos que marcaram durante largo tempo a tradição intelectualista dos estudos medievais. Devemos recordar aqui que a via mística é na realidade uma "docta ignorantia", uma oposição ao conhecimento natural, e portanto nada mais normal do que o diálogo com as teorias do conhecimento natural, formando-se cada vez mais a convicção e a teoria de um conhecimento de tipo superior aos demais. Assim é que Ricardo de São Vitor nos fala de nossa inteligência desligada e mesmo separada dos sentidos, e, por outro lado, sustentada pela iluminação divina, exercendo seu ato de puro espírito, quando percebe os *intellectibilia*, que Ricardo opõe aos *intelligibilia*, objeto da razão (Benjamin major, 1. I, c. VII). Trata-se, pois, não apenas de uma experiência mística da presença de Deus, mas de uma concepção sobre as possibilidades intelectuais do homem na ordem do conhecimento. Neste ponto, o misticismo se põe no terreno da filosofia, levando dúvidas quanto ao valor da razão humana, e propõe novos quadros do conhecimento, que instigam o desejo do homem de conhecer em termos absolutos. O conceito

de intuição intelectual como uma forma de conhecimento mais perfeito do que o conhecimento intelectual, que opera por abstração, é uma noção que passa a merecer uma atenção especial. Mas, este tipo de conhecimento só se exerce numa volta reflexiva do espírito humano sobre si mesmo: a reflexão sobre si mesmo se impõe como condição fundamental para atingir a intuição intelectual pura. O homem, que é um ser contingente, cuja existência se explica pela criação, existe por participação da existência de Deus. Da mesma forma, e em consequência disto, o que é do homem participa do que é de Deus: a sabedoria humana é uma forma particular desta participação, o saber do homem é participação da sabedoria divina. Desta forma, o caminho da verdadeira sabedoria humana é discernir o que no homem existe impresso, em sua razão, por Deus. Este é o caminho aberto pela valorização da intuição intelectual. Este conhecimento direto, que agora aparece como possível, enquanto o intelectualismo aristotélico se trata de um intelectualismo mediato, torna-se uma aspiração generalizada, e se propõe como um conhecimento de tipo superior. O "conhecimento direto" passa a caracterizar todo o modernismo. O nominalismo assume com isto uma força nova. No próprio terreno religioso, podemos verificar na Reforma uma crítica fundamental ao fato da Teologia fazer da filosofia um intermediário com relação à Revelação: em oposição a isto, Lutero deseja o conhecimento direto das Sagradas Escrituras.

Assistimos a uma laicização de posições, que antes se restringiam ao campo do misticismo religioso. A crise, que, em conseqüência, iremos encontrar no seio da metafísica, criará uma nova configuração para o desenvolvimento do pensamento filosófico. Podemos dizer mesmo que a face do mundo se transforma com isto. Nesta passagem da Bíblia, agora colocada em foco, há uma força poderosa, que revoluciona o espírito humano. Aí se acentua, por exemplo, que o homem pode ter o domínio sobre toda a terra, e enquanto a civilização antiga estava marcada por um espírito contemplativo, libertam-se agora novas forças, que darão à civilização moderna um sentido e um ritmo radicalmente novos: trata-se agora de exercer este domínio sobre as coisas da natureza, e a humanidade cria então uma civilização operativa e pragmática, marcada por

esta aspiração de domínio da natureza. Isto não se faz sem um rompimento com o contexto religioso que lhe deu origem, é verdade. A presença de Sócrates, então, se manifesta necessariamente: a princípio, como um reforço das teses cristãs, em substituição às figuras tradicionais de Platão e Aristóteles; depois, como o inspirador de um surto renovado de humanismo, cioso dos recursos da razão natural. Mas, apesar disto, vemos manter-se o ideal de criar uma teologia natural, em substituição à teologia dogmática e à teologia mística, que aparecem como ultrapassadas para os pensadores responsáveis pela configuração mais típica da filosofia moderna. Esta teologia natural dará origem à metafísica moderna.

## IV — ROBERT CIBOULE: ENTRE O SOCRATISMO CRISTÃO E DESCARTES

Diz André Combès: "Desde que seu nome foi escrito por Étienne Gilson em *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Robert Ciboule se acha introduzido na História da Filosofia ("Un témoin du Socratisme chrétien au XV siècle: Robert Ciboule (1403-1458)", in Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age, Paris, Vrin, 1933 — t. VIII, pg. 93). "Qualquer que seja o valor próprio de Robert Ciboule, qualquer que seja o resultado de seu ensaio, qualquer que possa ser sua influência religiosa e literária, pareceu-me que o assunto de sua obra principal, sua data, e a maneira pela qual foi realizada, eram suficientes para fazer dele um testemunho digno de ser interrogado" (Op. cit., pg. 258). Neste trabalho de André Combès, estudo de 167 páginas, encontramos um material precioso cuja significação é bem maior do que inicialmente possa parecer.

André Combès declara que o Curso proferido por Ét. Gilson em 1932 foi decisivo para ele pois permitiu-lhe enquadrar o autor em causa numa corrente definida de pensamento, e isto permitia, em conseqüência, compreendê-lo. Por outro lado, A. Combès aponta na obra de R. Ciboule o fato notável do rigor sistemático "com o qual, numa obra de pura vulgarização teológica escrita em francês por volta de 1450, aplicou-se a tirar do tema tradicional do conhecimento de si as conseqüências em que implica, segundo ele, para a formação espiritual do cristão" (pg. 93). Ora, a obra de R. Ciboule aparece assim como podendo apresentar um rigor sistemático na exposição, mas como obra de divulgação, e por isso mesmo obra que só se compreende dentro de uma corrente de pensamento a que ele está vinculado. É exatamente esta corrente de pensamento, aliás, que não mereceu ainda uma exposição sistemática conveniente por parte dos historiadores da Filosofia, e bem o merecia, pela sua importância para o esclarecimento de uma

temática que passará a dominar o panorama filosófico, tendo sido mesmo capaz de mudar por completo a direção até então vigorante na especulação filosófica.

Combès chama a atenção para o fato de que R. Ciboule não pretendeu fazer obra magisterial dirigida aos doutos. Não pretende mesmo renovar a questão que aborda. É bastante lembrar que ele escreve em francês, o que mostra tratar-se de obra de vulgarização (Op. cit., pg. 174). Ele se dirige "às mulheres como aos homens", e isto o repete muitas vezes (Op. cit., pg. 175). "Teólogo e homem eminente da Igreja, podendo, graças à sua ciência e a seu prestígio, permitir-se uma obra de vulgarização desta ordem em matéria tão delicada, que vai oferecer, então, a seus leitores, o Chanceler de Notre Dame, e como o vai apresentar?" Eis o que pergunta Combès.

Divulgação, em primeiro lugar, quer dizer o desejo de firmar certas posições já definidas em meios autorizados, colocando em circulação geral as suas teses. Rigor de sistematização, em segundo lugar, preocupado em reunir num corpo único doutrinas defendidas por autores diversos, mas que se completam. Assim, fundamentalmente são as teses da Escola de São Vitor, Hugo de São Vitor marcando o objetivo da obra de R. Ciboule, e Ricardo de São Vitor marcando o plano da obra, com um tratamento mais intelectualista, tudo isto passando por São Bernardo que insiste no enfoque do homem em primeiro lugar, como um tipo de conhecimento que tem a primazia sobre todos os outros, e S. Ambrosio acentuando as razões bíblicas desta primazia pelo fato de o homem ter sido criado à imagem e semelhança de Deus.

Mas, uma característica cultural da época deve ser lembrada, a propósito desta linha que se firma como uma posição que se desloca do plano da Teologia para o plano da Filosofia, em conjunção com a intenção divulgadora, que é ao mesmo tempo a de colocar os temas num plano de debate em termos de razão natural. Isto reflete a participação de R. Ciboule nos trabalhos da reforma universitária, que se processou por volta de 1452, tendo ele assumido uma posição que ficara definida por Gerson como luta rigorosa contra os abusos da especulação e da imaginação desabrida, e por um retorno às sadias doutrinas legadas pelos Padres, de generoso apostolado doutrinal. E aqui é interessante

notar o seguinte: retorno à doutrina dos Padres, acentuando o aspecto de um generoso apostolado. Não se trata, pois, de um retorno à doutrina, com um sentido puramente fideista. O "generoso apostolado" se opõe aos requintes da especulação acadêmica, em favor de uma compreensão mais acessível aos homens em geral, tese esta cuja força nós calcularemos por sua permanência por séculos mais tarde no pensamento de Descartes e de Kant, exercendo ainda um papel fundamental. Esta acessibilidade de compreensão se manifesta num tratamento mais natural e mais aberto, cujo exemplo podemos verificar no parecer de R. Ciboule, no processo de Santa Joana d'Arc. Neste parecer, opondo-se a Henri de Hesse, e de acordo com Gerson, R. Ciboule crê que Deus, para dirigir eficazmente os homens para a vida eterna, pode ultrapassar os quadros fixos da Revelação geral e propiciar revelações privadas salutares. Isto posto, não se poderia condenar *a priori* as revelações de Joana d'Arc. Ora, isto demonstra uma tendência mais flexível e mais natural, que valoriza a atividade da razão no próprio tratamento de questões teológicas.

Outro sinal desta tendência é o espaço dado por R. Ciboule à consideração do corpo humano. Combès o aproxima de Guilherme de Saint-Thierry em seu tratado *De natura corporis et animae* (Op. cit., pg. 252). Para R. Ciboule o ser humano, "microcosmo", resume em si o conjunto da criação. Assim também S. Ambrósio, no comentário da obra dos seis dias, conserva no *Hexameron* uma descrição ampla da anatomia humana. Para R. Ciboule, o homem, sobre o qual se fixa a sua atenção, é o homem descrito pelos físicos, certamente, mas também aquele que a Revelação apresenta, e que os teólogos consideram em suas profundezas morais e sobrenaturais (Op. cit., pg. 257). Devemos lembrar, ainda, que é durante o reitorado de R. Ciboule na Universidade de Paris (foi eleito Reitor em 1437) que o grau de bacharel em Medicina é equiparado ao grau de bacharel nas outras Faculdades . Isto mostra a linha do pensamento de R. Ciboule, que, embora encontrando sua origem numa tradição religiosa da via mística, se desenrola num contexto cultural que valoriza a atividade natural da razão.

Combès situa a posição de R. Ciboule dentro da

Escola de São Vitor, ocupando uma posição entre Hugo e Richard: o primeiro dedicou seu "Didascalion" ao primeiro grau da vida dos justos, a "lectio" ou a "eruditio", e o segundo dedicou-se ao quinto grau da escala de perfeição, a "contemplatio", ao passo que R. Ciboule se dedica exclusivamente ao segundo grau, a "meditatio", mas reunindo o entusiasmo de Hugo e o intelectualismo de Ricardo (Cf. op. cit., pg. 249). E aqui devemos acrescentar a observação de E. Bréhier, quando afirma que a obra de Hugo é continuada por Ricardo de São Vitor, na qual o misticismo está ainda mais penetrado de racionalismo e intelectualismo.

As expressões de que "non sunt multiplicanda entia sine necessitate", ou ainda: "frusta fit per plura, quid potest fieri per pauciora" marcam de forma característica a atitude básica da chamada "via modernorum". É verdade que este espírito geral assumiu formas diversas. As principais, são as seguintes: por um lado, dentro da própria tradição intelectualista da vida universitária, à procura de uma simplificação especulativa, em grande parte por uma certa fadiga e falta de fecundidade; por outro lado, por inspiração apostólica, o desejo de uma comunicação accesível da doutrina, por um caminho que não oferecesse as complicações discursivas da escolástica tradicional. É nesta segunda direção que se põe a obra de R. Ciboule, exprimindo o esforço de sistematização de concepções marcadas por um desejo de estimular a vivência religiosa, de um pensamento por isso mesmo comprometido com a ordem existencial. E sob este aspecto é que a posição de R. Ciboule cresce de importância, pois este delineamento sistemático vai fortalecer uma linha de pensamento responsável pela direção futura da metafísica, que começa a ressurgir em novas bases, e com novas perspectivas.

A. Combès, embora insistindo sobre a não originalidade de R. Ciboule, declara: "Que um escritor de tal tipo deixe de ter originalidade, isto é normal: mas, para ser justo com Ciboule, é necessário dizer que, se ele não inventou sequer o preceito que domina sua obra, pois ele "vem do céu", nem a doutrina que sustenta seu pensamento, pois ele a tomou da tradição escriturária, patrística e teológica, soube acrescentar-lhe mais de uma reflexão pessoal, por vezes pitoresca, outras vezes profunda, de tal modo que parece merecer por seu propó-

sito e por sua realização a atenção e as vistas que são dadas a um iniciador" (Op. cit., pg. 208).

Combès acentua por diversas vezes a natureza da obra de R. Ciboule, como obra de divulgação, mas sente a necessidade de pedir para ele a atenção que se dá aos inovadores. De nossa parte, iríamos mais longe, e afirmaríamos claramente a posição inovadora de R. Ciboule. Em primeiro lugar, baseados no próprio Combès, em dois sentidos: um, que o historiador afirma a não originalidade de R. Ciboule baseado no próprio Ciboule, que, obviamente, ao defender uma posição fidedigna às tradições autênticas de natureza religiosa confessa a sua ortodoxia, e não tem nenhum interesse, neste caso, de pretender originalidade, e por isso propõe apenas uma posição didática de maior comunicação na propagação da doutrina e da fé, o que não significa objetivamente que Ciboule não tenha nenhuma originalidade; outro, que o próprio Combès ao situar Ciboule na linha da Escola de São Vitor, entre Hugo e Ricardo de São Vitor, coloca o plano da obra de Ciboule ocupado com o segundo grau da via de perfeição ascética, enquanto os outros dois autores estão ocupados com a primeira e a quinta. Em segundo lugar, cabe aqui uma consideração sobre o conceito de originalidade: existe uma originalidade, que inova, e uma originalidade que reconstrói. Um autor, que coincide com a posição de vários autores que o antecederam, mas que retoma as suas teses e dá a elas uma estrutura harmoniosa, e com uma força nova, merece ser considerado também original, pela autenticidade da posição que ocupa e defende. É, assim, original pela força renovadora que representa, e pelo papel que desempenha com relação aos pósteros.

Dois pontos ainda devem ser acentuados com relação à figura de R. Ciboule, nesta visão preliminar de sua obra: a influência de sua obra e a sua significação filosófica.

É possível precisar que a obra de Ciboule se encontrava ao menos na Biblioteca de Mazarino e na Biblioteca do Rei. A. Combès indica as coincidências de Bossuet (que escreve um "Traité de la connaissance de Dieu et de soi même"), de Pascal e de Montaigne, com certas posições fundamentais de R. Ciboule (Cf. op. cit., pg. 258). De qualquer modo, por leitura e influência direta de R. Ciboule, ou não, a verdade é que as teses

definidas por Ciboule se introduzem no pensamento moderno, marcando suas posições fundamentais, havendo inúmeros sinais desta presença.

Quanto à significação filosófica da posição de R. Ciboule, é bastante considerar o seguinte: o seu propósito de dedicar-se ao estágio da "meditatio". Isto mostra a intenção de R. Ciboule de conservar-se num plano natural de reflexão. Como diz A. Combès, aquele que medita sobre as profundezas morais e sobrenaturais não as pode atingir até aos cumes sagrados do êxtase sem o influxo das graças do Cristo, que pelo Espírito, é o seu dispenseiro (Cf. Op. cit., pg. 257). Trata-se, então, de enfocar o que a razão por si mesma, no plano natural, pode atingir por seu próprio esforço. Tendo uma intenção basicamente religiosa, a obra de Ciboule tem um objetivo racional natural, no seu grau mais elevado, e é isto que coloca a sua obra no terreno da Filosofia.

A posição de R. Ciboule, neste contexto, pode exprimir-se assim: a delimitação da Filosofia reconciliada com a Teologia. Dois temas aparecem como capitais na sua obra: a importância do conhecimento voltado para o sujeito (*gnoti seauton*), e o conhecimento do homem como imagem e semelhança de Deus (para dispô-lo ao conhecimento de Deus). E, de fato, dois pontos principais representavam a cisão entre a Filosofia (especificamente a Metafísica) e a Teologia. O primeiro ponto derivava da visão causal, que procurava ascender das causas próximas às causas últimas, e do ser físico e contingente ao ser absoluto, e recorria aos conceitos análogos: em substituição a isto, a linha de R. Ciboule propõe o aprofundamento da visão do eu, em lugar de voltar-se para o mundo exterior, e prolonga a perspectiva da via mística até o terreno do intelectualismo filosófico. O segundo ponto, conseqüência do primeiro, opunha o conceito metafísico de Deus ao conceito Teológico de Deus, com a noção da Trindade, conceito que transcendia os limites da visão filosófica: a nova visão do homem imagem e semelhança de Deus abre a perspectiva de não só no homem ser possível encontrar os reflexos desta Tríplice pessoa, como também a visão de um conceito de Deus dado pelo próprio Deus, e desta forma desfazer-se a divergência fundamental dos resultados da Metafísica frente ao conteúdo explícito da Revelação, e afirmado pela Teologia.

Desta forma, abre-se uma nova perspectiva para a Metafísica. A razão natural não necessita ocupar-se apenas da Filosofia da Natureza, que, por sua vez, encontrara um caminho de conciliação com a Teologia através do platonismo pitagórico: a natureza, criada por Deus, reflete a obra de Deus, e ao filósofo da natureza cabe ler a linguagem divina, intelectual e espiritual, e não meramente sensível, inscrita na natureza. Ao lado do Livro Sagrado (revelação sobrenatural), ser capaz de ler no Livro da natureza (revelação natural) a mensagem divina. Nós já sabemos o significado desta conciliação para o desenvolvimento da Filosofia da natureza, que se transforma nas ciências físicas modernas, com a sua estrutura e o seu aparato matemático. Com a conciliação, que se reflete na obra de R. Ciboule, a razão natural encontra igualmente um campo de especulação na Metafísica: uma nova estrada se descortina para a Metafísica, não fundada na tradição fisicista dos gregos, mas na via de interiorização da tradição mística cristã, acrescida de um elemento capaz de fazer frente à autoridade de Platão e Aristóteles, e que é a figura de Sócrates.

Feita esta reapresentação da figura de R. Ciboule, vemos de imediato que a posição de paternidade da Filosofia moderna, atribuida geralmente a Descartes se desloca. Descartes passa a representar já uma segunda etapa, em que se encontram compostas duas posições preliminares nítidas: a nova linha dos estudos da natureza vinculada ao platonismo-pitagórico, e a nova linha dos estudos da natureza vinculada ao platonismo-pitagórico, e a nova linha dos estudos metafísicos vinculada ao socratismo cristão. A figura de R. Ciboule, tratada até agora em termos de curiosidade histórica, passa a assumir uma importância fundamental na compreensão das diretrizes da Metafísica moderna, e isto se poderá melhor apreciar pela consideração mais pormenorizada dos temas dominantes do seu pensamento. Abre-se a perspectiva de compreensão da razão pela qual a Filosofia moderna se direciona ao sujeito, em lugar do ser extra-mental.

Os temas dominantes do pensamento de R. Ciboule nós os encontramos em sua principal obra, "Livre de Saincte Meditacion en congnoissance de soy", do qual existem três manuscritos, dois na Biblioteca nacional

da França, e um na Biblioteca de Lille. A primeira edição foi feita em Paris, em 1510 (Edição de Simon Vostre); a segunda edição é de Louvain, em 1556, reeditada por Pierre Le Fevre, confessor de Carlos V; e uma reimpressão desta 2.ª edição é feita em 1596.

Nascido em 1403, faleceu em 1458, foi Chanceler da Igreja de Notre Dame, e foi Reitor da Universidade de Paris. Sua participação na reforma da Universidade, sua participação como consultor no processo de Joana d'Arc (cujo parecer foi favorável a ela), mostram o seu prestígio em vida. As reedições de sua obra, em Louvain, sendo que a edição de 1556 é feita pelo confessor de Carlos V, que dedica a obra ao Rei, com uma especial apresentação da mesma, mostram o crescente prestígio das posições doutrinárias nela defendidas, sob a forma pela qual R. Ciboule as reformula e apresenta, como um autêntico Mestre.

Neste sentido, basta lembrar o que afirma Pierre Le Fevre: "Lactâncio escreveu um livro intitulado *De opificio Dei*. Teodorito chegou a escrever um livro sobre a natureza do homem, e dele faz menção em suas orações 3, 4 e 5 Da Providência. S. Basílio tratou o tema em sua obra sobre os seis dias e em sua oração sobre o que afirma a lei: *Attende tibiipsi*, e assim muitos outros. Mas, nosso Chanceler desenvolveu esta doutrina mais amplamente do que qualquer outro. E não apenas ilumina e ensina, mas com ela ele aviva a devoção, a virtude, e o amor de Deus" (Cf. Op. cit., pg. 171). Pierre Le Fevre lamenta o desconhecimento da obra, que contendo uma ciência "tão útil", tão necessária a todos, tão "frutuosa", não tenha despertado até então o interesse devido, que ele atribui ao fato do grande número de erros e deformações na 1.ª edição, e que Pierre Le Fevre cuida restaurar na edição de 1556. Este fato cria em torno da obra um clima novo, que a revigora na sua influência, pelo sentido reivindicatório que adquire. E, assim, registram-se duas outras edições posteriores, uma impressa por Philippe Pigouchet para Simon Vostre, e outra por Gilles Couteau, ambas em Paris.

Vamos deter-nos um pouco em comentário à apresentação de Pierre Le Fevre na edição de 1556 do "Livro de Santa Meditação no conhecimento de si".

Diz Le Fevre: "O Rei Sábio, considerando tudo o que se passa sob o sol neste presente domínio, escreve no Eclesiastes, como Cesar cristão, que encontrou apenas uma coisa, isto é que o Senhor Deus fez o homem reto, mas ele se entrelaçou em questões infinitas, pelo fato de ter disputado sobre o mundo, de onde se segue que os livros são em número indeterminado: *Faciendi plures libros nulles est finis*: o que causa aflição do espírito e do corpo... E põe ao fim uma conclusão, ao dizer que *o conhecimento de todas as outras coisas propostas não é necessário; o homem deve fixar-se e parar num que lhe seja o mais necessário*, o mais útil, *e contenha em si todos os outros conhecimentos requeridos*" (Apud. Combès, op. cit., pg. 166).

Deus faz o homem reto. A tese reaparecerá em Descartes, sob a forma da razão boa por si, e que só incidirá em erro por deficiência de método; reaparecerá em Rousseau, com a idéia de que o homem é espontaneamente bom; reaparecerá em Kant, com a tese da vontade boa, ou da vontade pura, que é boa em si. A idéia da multiplicidade de livros, e de cuidados, de aflições, devida ao desejo de voltar-se para o conhecimento do mundo, reaparece em Descartes, como reaparece em Augusto Comte: Descartes proporá o conhecimento em função do homem; A. Comte pretenderá encaminhar a ciência em relação ao homem. Esta posição encontra em R. Ciboule o ponto originário, em que se concilia a idéia do conhecimento do mundo com a idéia do conhecimento do homem: o homem é um microcosmo, na concepção platônica, que nesta época se manifestava com renovado vigor; por outro lado, o homem é imagem de Deus. O conhecimento do homem aparece, assim, como o mais necessário e o mais útil, e contém em si todos os outros conhecimentos. Temos aí, desdobradas, duas teses: o valor do homem natural, antes das contaminações sociais de sua atividade prática; e, também, o valor do conhecimento voltado para o homem.

Além da conciliação da ordem de conhecimento do mundo exterior e da ordem do conhecimento do sujeito, temos também a conciliação entre a ordem da especulação teórica e a ordem moral. Nesta linha, afirma Le Fevre: "Tal é para todos e para cada um o conhecimento por meditação sobre si mesmos, o qual deve ter todo homem, e auscultar a si mesmo antes de conhecer

outras coisas ou aplicar-se a elas. Pois a razão natural que julga, e a ordem de caridade estabelecida pelo criador requerem que o homem se dê a si mesmo em todos os ofícios as partes primeiras. Pois se o homem tem grandes conhecimentos das coisas externas ("des choses foraines"), e ignora a si mesmo, ele nada conhece, perverte a ordem, contravenciona a natureza, e provoca um mal muito grave, como diz S. Basílio, o Grande: *Revera omnium gravissimun videtur esse, seipsum non novisse...*" (pg. 167).

Esta posição conta, antes de tudo, com o patrocínio de Sócrates: "Por esta razão Apolo não prescreve outra coisa por seu oráculo tão celebrado pelos filósofos e sábios antigos, senão conhecer-se a si mesmo. Eis porque é manifesto que o efeito desta resposta atribuida a um Deus (segundo a opinião dos gentios) é divino e compreende tudo. O que nos ensina muito mais acertadamente e perfeitamente não um Apolo, mas nosso único verdadeiro Deus vivo, ao dizê-lo a cada homem. Guarda a ti mesmo e tua alma cuidadosamente" (pg. 167). "Por ela o homem se eleva e chega até o conhecimento do criador, e isto pela luz natural. E se bem que o homem possa conhecer o criador por suas criaturas... mas ele o conhece muito mais perfeitamente pelo que vê em si mesmo, pois apenas ele entre todas as criaturas deste mundo, existe à imagem de Deus" (pg. 167).

Pierre Le Fevre faz, enfim, esta exortação à leitura do livro: "Eis o livro do homem que declara ao homem que é ele o objeto pelo qual tudo se torna para ele sempre objetivado e apresentado, e no qual o homem estuda a si mesmo, examina-se, assume e condena... Ele se conhece, e pelo conhecimento de si mesmo chega ao conhecimento de Deus para viver por Deus e para si. E julga muito estranho dedicar-se às coisas externas, e negligenciar a si mesmo, viver para outro e ficar morto para si, viajar em diversas regiões, navegar por mares, circundar a terra, para conhecer o mundo, e ignorar a si mesmo..." (pg. 171).

Recordemos a coincidência no final da primeira parte do *Discours de la méthode:* "É verdade que, enquanto não fiz mais do que considerar os costumes dos outros homens, não encontrei aí nada seguro, e percebi nisto quase tanta diversidade quanto encontrara antes

entre as opiniões dos Filósofos. De sorte que o maior proveito que tirei disto foi que, vendo muitas coisas que, se bem que elas nos pareçam muito extravagantes e ridículas, são no entanto recebidas e aprovadas por grandes povos, aprendi a não crer firmemente no que me fosse inculcado apenas pelo exemplo e pelo costume; e assim me livrei pouco a pouco de muitos erros, que podem ofuscar nossa luz natural e nos tornar menos capazes de escutar a razão. Mas desde que me apliquei alguns anos a estudar assim no livro do mundo, e procurar adquirir alguma experiência, tomei um dia a resolução de estudar também em mim mesmo, e empregar todas as forças de meu espírito a escolher os caminhos que deveria seguir. Isto produziu melhor efeito para mim, parece-me, do que se não me tivesse jamais afastado nem de meu pais nem de meus livros".

Um ponto que devemos esclarecer, sem dúvida alguma, é o que se refere à compreensão do que seja a "meditatio", pois é ela o ponto de referência básico da obra de R. Ciboule, com que nos ocupamos.

Hugo de São Vitor, que serve de ponto de partida para R. Ciboule, distinguia cinco graus ascéticos: primeiro, *lectio* ou doutrina; segundo, a santa meditação; terceiro, a oração; quarto, a operação; e quinto, a contemplação (Cf. art. cit., pg. 177).

Ciboule toma de Hugo de São Vitor a explicação do que sejam estes degraus. Vejamos os dois primeiros: "E para que tu possas melhor entender deves saber que o primeiro passo ou degrau trata-se da *lição* ou doutrina dada à inteligência, seja por lição lida em livro ou por doutrina ouvida em pregação ou outra maneira de instrução para cuja lição ou doutrina teu entendimento adquire ciência e percebe o que tem a fazer e o que tem a omitir. A segunda, que consiste na meditação, dá aviso e conselho sobre o que se aprende pela lição" (Cf. op. cit., pg. 177).

Esta distinção merece um comentário. A distinção, acentuada pelo misticismo intelectualista, tem suas origens em Sto. Agostinho. Ed. Curtius, em seu estudo "Geschichte des Wortes Philosophie in M.A." nos mostra o sentido da palavra "filosofia", não apenas como *amor de saber*, no sentido grego, mas significando *amor do saber*, para exprimir amor do que é sabido, amor do que já é dado saber, e, deste modo, teríamos a ciência

das Sagradas Escrituras como um dado, e a "filosofia" como esta ciência posta em ação porque aquele que a ama a vivifica (*Romanische Forschung*, t. LVII, 1943, pg. 290-309).

É esta posição que reaparece sob a forma do problema da distinção da *lectio* e da *meditatio*. Lembre-se, ainda, a importância de notar que para St°. Agostinho era neste segundo aspecto que se punha propriamente o terreno de uma verdadeira filosofia.

Assim, diz R. Ciboule: "E então se tu lês ou se tu ouves alguma doutrina, de tal modo que a entendes e por isto sabes o que tens a fazer para bem viver, tens um bom começo" (Cf. op. cit., pg. 177). É preciso, pois, segundo R. Ciboule, aprender e saber o que fazer com o que se aprende. Há mais, ainda: alguns têm ciência, sabem o que devem fazer com ela, mas não sabem *como fazer o que devem* (Cf. Ib., pg. 178). E aqui aparecem ligados o problema da utilidade ou utilização da ciência, e de como fazê-lo, ou seja o método. Aliás, a edição de 1596 dá como título da obra de R. Ciboule: Le livre *tresutile* de saincte meditation de l'homme sur soy mesme" (Cf. Ib., pg. 173).

Esta idéia do útil está ligada intimamente ao conceito da *meditatio*, "essa etapa necessária entre a verdade ensinada e a verdade possuída" Cf. Ib., pg. 180).

Que diz Descartes? "Eu fui educado nas letras desde minha infância, e uma vez que estava persuadido de que, por seu intermédio, poderia adquirir um conhecimento claro e seguro de tudo o que é *útil* à vida, tive um extremo desejo de aprendê-las" (Discours, 1.ª parte).

Que o plano em que se coloca Descartes é este da *meditatio* não nos merece qualquer dúvida. Diz Descartes: "Eu sabia que as línguas que se aprendem (na Escola) são necessárias para o entendimento dos livros antigos; que a sutileza das fábulas desperta o espírito; que as ações memoráveis das histórias o revelam, e sendo lidas com discreção ajudam a formar o julgamento; que a leitura dos bons livros é como uma conversação com as pessoas mais destacadas dos séculos passados, que foram seus autores, e até uma conversação selecionada, na qual eles nos apresentam apenas o melhor de seu pensamento; que a Eloqüência tem forças e belezas incomparáveis; que a Poesia tem delicadezas

e doçuras admiráveis; que a Matemática tem invenções muito sutis, e que podem muito servir tanto para contentar os curiosos, como a facilitar todas as artes, e diminuir o trabalho dos homens; que os escritos que tratam dos costumes contêm muitos ensinamentos, e muitas exortações à virtude que são muito úteis; que a Teologia ensina a ganhar o céu; que a Filosofia fornece meios de falar verossimilmente de todas as coisas, e se fazer admirar dos menos sábios; que a Jurisprudência, a Medicina e outras ciências proporcionam honras e riquezas aos que as cultivam; e enfim que é bom tê-las examinado todas, mesmo as mais supersticiosas e falsas, a fim de conhecer seu justo valor e guardar-se de nelas se enganar" (Discours, 1.ª parte).

Todo o resto do capítulo continua neste tom e neste espírito, para concluir que o tipo de utilidade que apresentam as diversas ciências e a experiência dos diferentes costumes não corresponde à verdadeira utilidade que deve existir no conhecimento humano.

Encontramos em Ciboule, seguindo a Hugo de São Vitor, a seguinte afirmação: "Quem tem experiência de santa meditação sabe certamente que nela se encontra grande alegria, grande prazer, e grande deleite" (Cf. Ib., pg. 180).

Ora, a alegria interior a que Descartes se refere na carta a Elizabete, esta gaia ciência ou gaio saber, que nas regras do método aparecia como sinal da evidência, quando o espírito não está mais perturbado pelas dúvidas, que inquietam o espírito, eis o que possivelmente caracteriza o critério fundamental de Descartes, e que levou Henri Gouhier a pintá-lo como um "filósofo contente" (in Essai sur Descartes).

R. Ciboule sabe que os "mestres" fazem uma distinção entre *cogitação*, *meditação* e *contemplação*, e, neste ponto, é de Ricardo de São Vitor que ele tira estas considerações: "Uma mesma coisa aparece diversamente no entendimento por meditação, e por contemplação. *Cogitação* é vaga e incerta e vai e vem sem qualquer fim ou determinação; *meditação* se esforça para determinar sua compreensão e apreender a condição de uma coisa; contemplação voa livremente por uma agilidade de entendimento ao conhecer perfeitamente as coisas contempladas. *Cogitação* é lenta e preguiçosa, *meditação* é mais alegre e ágil... Na *cogitação* encontra-se *traba-*

*lho sem fruto* em que ocorre grande sofrimento para sustentar diversas cogitações que atordoam pela confusão da fantasia, pelo que diz Job: As cogitações que estavam em meu entendimento e atormentavam meu coração foram dissipadas. Na *meditação* há *trabalho* e *fruto*, e isto sabia David ao dizer: em minha meditação o fogo se acende, é a caridade que se abrasa pela meditação... Na *cogitação* o pensamento divaga, na *meditação* há perquirição e investigação... *Cogitação* vem da imaginação, *meditação* vem da razão, *contemplação* vem da inteligência".

A *meditação* aparece como uma forma especial de *cogitação*, e isto é importante notar, pois como R. Ciboule o toma de Hugo de São Vitor, "a meditação é uma determinada cogitação pela qual se aprende o modo, a causa, a razão e a condição da coisa em que se pensa" (Cf. Ib., pg. 182). Este esclarecimento possibilita inclusive verificar em Descartes a correspondência da *meditatio* com uma forma especial de *cogito*. O problema é apenas o de não ficar no plano da *cogitatio* vinculada apenas à imaginação e memória, e atingir um outro tipo de conhecimento útil, do verdadeiramente útil à vida humana.

A santa meditação aparece dividida em três espécies ou maneiras, segundo o objeto a que se aplica: a primeira, com relação às criaturas; a segunda, com relação aos costumes; a terceira, aos mandamentos e divinas instituições (Cf. ib., pg. 183). Esta divisão merecerá uma consideração especial com relação ao plano da obra de Descartes.

No momento, façamos apenas uma referência circunstancial sobre o que diz R. Ciboule, ao final da obra, e que ele propõe a título de recapitulação. "Tu tens neste livro matéria de muito belas meditações que tu poderás *fundar* e *edificar* sobre o conhecimento de ti" (Cf. Ib., pg. 184).

Descartes, referindo-se às ciências que tomam seus princípios da filosofia, diz: "eu julguei que não se poderia nada *edificar*, que fosse sólido, sobre *fundamentos* tão pouco firmes" (Discours, 1.ª parte). A idéia de *edificar* e de *fundamentos* ou *alicerces* é constante em Descartes, mas a aproximação pode ser apenas mera coincidência. Pode ser coincidência, é verdade, mas será de fato apenas coincidência?

## V — R. CIBOULE E DESCARTES

"Tu tens neste livro matéria de muito belas meditações que tu poderás fundar e edificar sobre o conhecimento de ti", disse R. Ciboule em recapitulação de seu livro.

A imagem do construtor reaparece em Descartes, por coincidência ou não.

Na 3.ª parte do *Discurso*, diz Descartes: "E enfim, como não basta, antes de começar a reconstruir a casa em que moramos, demolí-la e fazer provisão de material e de Arquitetos, ou exercer-se na Arquitetura, e além disto ter-lhe traçado cuidadosamente o plano; mas é necessário também estar provido de alguma outra, em que se possa ficar localizado comodamente durante o tempo em que se trabalhe naquela; assim, para que eu não ficasse indeciso em minhas ações, enquanto a razão me obrigasse a ficá-lo com relação a meus julgamentos, e para que eu não deixasse de viver desde logo o mais satisfatoriamente que pudesse, formei para mim uma moral provisória ("par provision") que consistia apenas em três ou quatro máximas, que desejo muito comunicar-vos".

Ora, o que cabe considerar, e não suscita qualquer dúvida, é o seguinte: se a suspensão dos juízos, numa reconstrução do edifício do saber, exige a filiação a uma moral provisória, é porque o sentido do saber a ser edificado tem um significado moral. Reedificado o saber, que atenderá às exigências morais, teremos então uma posição moral definida, e não apenas um recurso de emergência.

A posição de Descartes, deste modo, se identifica fundamentalmente com a de R. Ciboule.

A. Combès caracteriza assim a posição de R. Ciboule, mesmo com relação ao conhecimento da natureza, pois o problema essencial se relaciona ao tipo de

conhecimento efetuado: "Escravo da prescrição socrática a ponto de proclamar sua vinculação a esta lei soberana no frontispício de uma compilação enciclopédica, encontramos no século XV um monge de Groenendael: convencido da importância primordial deste oráculo a ponto de inscrevê-lo em epígrafe num manual destinado a seus noviços, tal foi um dos maiores mestres do misticismo cisterciense, o íntimo amigo de São Bernardo, Guilherme de Saint-Thierry: três séculos o separam de Ciboule, mas é muito próximo dele pela maneira de compreender a recomendação sagrada e de como compôs seu opúsculo *De natura corporis et animae*. Parece-me extremamente notável que o místico de Saint-Thierry se tenha acreditado obrigado a consagrar uma parte do tempo destinado à "lectio" e à "meditatio", em recolher os materiais de uma "física do corpo" e de uma "física da alma", e isto com vistas a obedecer, de sua parte, ao preceito imperativo de Delfos. Sua pena exprime, com sua clareza e sobriedade habituais, os motivos que o conduziram a esta escola: são três idéias, também fundamentais ao Chanceler de Notre Dame: o ser humano, "microcosmo", resume nele o conjunto da criação; sua alma é à imagem de Deus; por sua natureza e pelo exercício de sua atividade mais alta em torno do objeto que lhe propõe a recomendação antiga, a alma está destinada a completar nela esta misteriosa semelhança elevando-se pelo espírito até ao criador de todas as coisas visíveis e invisíveis. Ele não necessitará crer que esta investigação "física" seja uma excursão fora do campo ordinário iluminado e abrasado pelo amor divino: estes dois livros se apresentam — já — por um nome simbólico que deve, por ele mesmo, exprimir sua inspiração e seu fim: "De natura corporis et animae libri duo sub nomine Theophili, id est *Deum diligentis* descripti".

"O prólogo não permite qualquer dúvida: "Fertur celebre apud Graecos Delphici Apollonis responsum: "Homo, scito teipsum". Hoc et Salomon, imo Christus in Canticis: "Si non, inquit, cognoveris te, egredere". Assim estimulado ao estudo de si mesmo por autoridades que não se pode recusar, Guilherme de Saint-Thierry não tem dificuldade para encontrar uma justificação convincente destas prescrições e deste exclusivismo. O espírito do homem não pode de fato ocupar-se

de mais do que duas categorias de objetos: ou bem o homem se aplicará longamente às coisas que existem verdadeiramente para ele, ou bem ele penetrará nos objetos estranhos que não lhe concernem; ou bem ele se conhecerá "per sapientiae contemplationem", ou bem, fatalmente, ele sairá de si "per curiositatis vanitatem" (Cf. op. cit. pg. 253).

Dois pontos devemos ressaltar neste comentário. Em primeiro lugar, a idéia de um conhecimento que pode ou não perder a alma humana. Depois, mesmo na ordem do conhecimento da natureza, o conhecimento não é condenável, nem instrumento de perdição do homem, se ele o apreende com vistas ao sentido moral de sua própria existência de ser inserido no mundo, ou seja como parte da obra de criação divina. Esta, a idéia do *Deum diligentis*, que se procura efetuar também no conhecimento da natureza.

Que significa propriamente este *Deum diligentis*, eis o que cabe esclarecer. Um grave e fundamental problema de Teologia aí se põe, com reflexos imediatos sobre o conceito referente ao conhecimento humano verdadeiro. O conceito de *Deum diligentis* está ligado à idéia da liberdade divina. Não é necessário que Deus tenha produzido o mundo, e dado o famoso "piparote" a que se referia Aristóteles, e ficado na contemplação de si mesmo. Ao pensamento cristão, cabe acentuar o aspecto de Deus-providência. Stº. Tomás o havia feito ao tratar o problema da criação, ao notar a idéia de participação existencial da criatura com Deus: a criatura teria algo de si, dado por Deus na sua essência, mas não subsistia por si, e neste sentido participava existencialmente de Deus, existia por Deus.

O novo movimento de espiritualidade, ao acentuar o papel da providência e da liberdade divina, arma ao mesmo tempo uma crítica à Teologia dogmática. Para esta nova linha de pensamento, o tratamento filosófico da Teologia tinha colocado sua temática em termos universais, e por isso mesmo extra-temporais. Para a nova linha de pensamento, a doutrina revelada possuia antes de tudo um caráter histórico. Deus não só não se havia manifestado de uma vez por todas, como continuava a poder manifestar-se, e de fato se manifestava, numa processão. E isto colocava o espírito humano na obrigação de estar disposto a auscultar as inovações do proce-

dimento divino na obra da criação. Do mesmo modo, o conhecimento humano verdadeiro seria uma forma de manifestação divina, uma graça concedida ao homem de participar da vida divina inclusive na ordem da inteligência das coisas em processo. E, neste sentido, a atitude do homem para obter este conhecimento seria a de uma entrega a Deus por um ato renovado de amor. Daí o título da obra referida: *Theophili* (os amantes de Deus), *Deum diligentis* (os que amam a Deus). O conhecimento humano verdadeiro aparece como uma forma particular do amor por Deus e do amor de Deus. Os que amam a Deus têm um conhecimento "per sapientiae contemplationem", os que amam apenas o conhecimento das coisas têm um conhecimento "per curiositatis vanitatem".

É nesta linha que se coloca Descartes, pois, como diz A. Baillet: "Ele não podia suportar sem indignação a temeridade de certos teólogos que se desligam de seus guias, quer dizer da Escritura e dos Mestres da igreja antiga, para conduzirem-se a si mesmos por rotas que não conhecem. Ele reclamava sobretudo da rigidez dos filósofos e dos matemáticos que parecem tão decisivos a determinar "o que Deus pode e o que Ele não pode". Ele dizia que isto é falar de Deus como de um Júpiter ou de um Saturno, sujeitá-lo ao Stix e ao Destino, ao dizer-se que há verdades independentes de Deus" (Op. cit., pg. 293).

Nestes termos, o conhecimento de si abrange a um tempo, na ordem do amor, a apreensão do reino da natureza, do homem, de Deus, e do reino celeste, e assim diz R. Ciboule: "Muito podes aproveitar por santa meditação considerando as criaturas..., entre todas as criaturas a consideração e conhecimento de ti mesmo é proveitosa para chegar ao conhecimento das criaturas incorpóreas e espirituais como são os anjos assim como para atingir o conhecimento de Deus... Regnum celorum intra vos est Diz Jesus Cristo: o reino dos céus está dentro de vós, quer dizer que segundo Ricardo de São Vitor dentro de nós há matéria para conhecer o reino dos céus" (Op. cit., pg. 195).

Descobre-se assim a fragilidade e a dignidade do homem. Diz R. Ciboule: "Encontrarás em ti matéria e causa de humildade quando pensares na fragilidade da natureza humana. Tu encontrarás matéria de magnani-

midade quando pensares na dignidade da natureza humana. E em tudo e por tudo se conheces bem encontrarás em ti matéria de frutuosa meditação" (Ap. Combès, op. cit., pg. 196). Ou então: "Se tu não conheces a dignidade da condição humana não podes saber como Deus colocou sob teus pés toda glória mundana e as criaturas que se submetem a ti. Ou quando pensares bem que degrau ocupas entre as criaturas e como todas as coisas materiais são feitas para teu uso e que geralmente toda criatura é feita para ti e como depois dos anjos tu és a mais digna criatura de condição natural e que também presides a todas as outras que não são racionais, meditarás então a bondade de Deus da qual tens tão grande participação" (Ibid., pg. 197).

Diz Descartes: "Jamais meu propósito estendeu-se além de procurar reformar meus próprios pensamentos, e edificá-los sobre alicerces que se encontram em mim mesmo" (Disc., 2.ª parte). "...Todas as nossas idéias ou noções devem ter algum fundamento de verdade; pois não seria possível que Deus, que é perfeito e verdadeiro as colocasse em nós sem que o fossem" (Disc., 4.ª parte). "...minha obra tendo-me satisfeito eu vos faço ver aqui o modelo, o que não quer dizer com isto que eu queira aconselhar a ninguém imitá-la. Aqueles a quem Deus melhor concedeu suas graças terão talvez aspirações mais altas..." (Disc., 2.ª parte).

Para R. Ciboule, "tu tens algum conhecimento de Deus tanto por conhecimento natural como por conhecimento de fé. Assim, quando tu te aplicas à consideração atual de Deus e das coisas divinas por santa meditação em devota contemplação tu formas em ti em teu entendimento uma concepção verbal em teu pensamento que permanece dentro de ti, e é propriamente meditação ou contemplação esta concepção atual" (Op. cit., pg. 203).

A idéia de consideração *atual* e concepção *atual* significa que não se trata do conhecimento como uma apreensão virtual do objeto, de mera representação formal do objeto na mente, mas de algo que passa a existir de modo "atual", e não apenas de modo possível, virtual ou formal. Algo de novo se cria efetivamente no espírito. E como é uma existência nova, que aparece no espírito humano, é que se justifica a intervenção divina, no prosseguimento de sua obra da criação.

E é por isso que Descartes afirma: "... as coisas

que concebemos muito claramente e distintamente são todas verdadeiras, e isto é certo porque Deus é ou existe, e ele é um ser perfeito, e que tudo o que está em nós vem dele. De onde se segue que nossas idéias ou noções, *sendo coisas reais*, que vêm de Deus, em tudo o que são claras e distintas, só podem ser por isto verdadeiras" (Dis., 4.ª parte). "Mas se nós sabemos de alguma forma que tudo o que está em nós de real e de verdadeiro vem de um ser perfeito e infinito, por claras e distintas que fossem nossas idéias, não teríamos nenhuma razão que nos assegurasse que elas tivessem a perfeição de serem verdadeiras" (Ibid.).

Trata-se como se vê de uma conseqüência da idéia de liberdade de Deus e do prosseguimento da obra da criação: as idéias não pertencem a Deus porque são verdadeiras, elas são verdadeiras porque pertencem a Deus.

Quando R. Ciboule diz que "formas em ti em teu entendimento uma concepção verbal" (Op. cit., pg. 203), é preciso compreender todo o significado desta concepção *verbal*. Esta concepção da idéia como *coisa real* em Descartes, em R. Ciboule tem toda uma vinculação efetiva com o Verbo divino, o Verbo que existe no princípio de tudo, o Verbo que se manifesta incarnado no Cristo.

Dib R. Ciboule: "Assim como tu tens em teu entendimento as espécies e as representações das coisas que conheces, assim tem Deus de todas as coisas em si as razões em si mesmas com um conhecimento perfeito. Ora, então Deus tem de si mesmo conhecimento atual e formal e prdouz eternamente uma concepção pessoal perfeitíssima de si e de tudo o que existe em seu conhecimento. E esta concepção se chama Verbo e é disto que fala S. João: in principio erat Verbum, o verbo divino está no princípio de todas coisas, e é o Pai que por tal conhecimento comunica o que existe em seu entendimento e produz uma palavra mental ou concepção do todo igual e semelhante a si, e é este verbo ou esta palavra mental a imagem perfeita daquele que a produz, que é o Pai, e assim temos a pessoa do filho cuja natureza é idêntica à do pai. Ora este filho que tem toda a perfeição que recebeu do pai deve amar e ama aquele que lhe deu tão grande perfeição igual à sua, etc." (Ibid., pg. 202). Para R. Ciboule, existe uma semelhança

no homem desta trindade: o homem se conhece, e se conhecendo forma em si mesmo um conceito de si, e formando este conceito se ama, reproduzindo nesta tríade cognitiva as pessoas do Pai, do Filho, e do Espírito Santo. A semelhança com Deus se manifesta no homem pelo *ser*, pelo *conhecer*, e pela *vontade*. "O primeiro representa o poder divino que é atribuído ao Pai. O segundo, o conhecimento, representa a *sapiência* divina, que é atribuída ao Filho. O terceiro, ou seja a vontade, representa a *bondade* divina, que é atribuída ao Espírito Santo" (Op. cit. pg. 203).

A obra de Descartes se desenvolve nestes três planos, como se sabe. Primeiro, a revelação de si a si mesmo, no cogito, ergo sum, intuição primeira da existência, pela evidência reflexiva, ou seja do pensamento que se pensa a si mesmo, sob o modelo da contemplação divina do Deus que se pensa a si mesmo. Depois, a manifestação das idéias, que aparece em Descartes numa concepção oscilante entre serem produzidas pelo próprio pensamento e serem dadas por Deus: à imitação de Deus, as idéias aparecem produzidas pelo próprio pensamento na ordem atual, isto é pelo próprio ato de pensar em si mesmo; por outro lado, como o ser humano é criatura, e só Deus é criador, as idéias, as coisas reais, são produzidas por Deus no homem, e uma procura de conciliar as duas posições, pela ação de pensar entendido como entrega a Deus, que coloca o homem em harmonia com Deus, e participa da sua inteligência. Em terceiro lugar, a preocupação de Descartes com os benefícios do saber: primeiro, tomando o saber em si mesmo, realizado dentro do seu *método*, ou seja um conhecimento que se pode satisfazer a si mesmo e produzir no espírito do homem um estado permanente de satisfação e alegria; depois, também pelos resultados que confere em benefício do homem, pois não se perde em curiosidades inúteis, e, ao contrário, o auxilia no sentido de sua vida. Neste ponto, aliás, ainda aparece um contato de Descartes com Sócrates, embora não o houvesse tomado necessariamente de R. Ciboule: a crítica de Sócrates aos diversos tipos de saber (o que o indispôs com tantas pessoas em Atenas) que perdiam a perspectiva de consideração do destino da alma humana.

Para R. Ciboule, "Deus disse: Faciamus hominem ad imaginem et similitudem nostram, façamos o homem

à nossa imagem e semelhança... E porque o homem segundo a parte intelelectual é semelhante a Deus devido à sua natureza intelectual, assim ele tem em si a imagem e semelhança das pessoas divinas..." (Cf. op. cit., pg. 201). Se vimos, no entanto, como entende R. Ciboule a analogia em termos de ato ou geração do pensar, também devemos considerá-lo com relação ao conteúdo pensado. E é assim que R. Ciboule o entende: "Existe de fato na alma um conhecimento habitual e natural de Deus que os doutores chamam memória porque ele retém bem. E desta memória chegas à inteligência atual quando tu formas em ti uma concepção de Deus que é plena bondade, ou mesmo, se pensas em ti, concebes que participas da bondade de Deus e formas em ti um verbo mental, uma concepção mental em teu pensamento. E depois tua vontade vem em seguida e forma em si um amor de Deus como do bem e da bondade que concebestes estar em ti, e também com vistas a ti tu amas em ti a bondade que aí conheces e te formas no amor de ti; e assim há em ti primeiramente memória, e desta memória vem a inteligência e depois vem a vontade. A memória responde ao Pai, a inteligência ao Filho, a vontade ao Espírito Santo, pois da memória vem a inteligência como do Pai o Filho, e dos dois a vontade como o Santo Espírito vem do Pai e do Filho" (Ibid., pg. 201).

A posição de R. Ciboule pode ser facilmente transportada para Descartes. Quanto ao conteúdo do conhecimento, temos como ponto de partida a memória, ou seja o conhecimento dado, e por isso em Descartes o problema todo se inicia pela reflexão sobre o conhecimento transmitido na Escola. Em segundo lugar, a inteligência deste conhecimento, para evitar que ele perturbe e confunda o espírito. Em terceiro lugar, o conhecimento tomado em benefício do homem.

Tomemos agora uma passagem particular do texto de R. Ciboule, apenas por curiosidade. Diz R. Ciboule: "No céu da imaginação se fazem revelações que são chamadas visões imaginárias, que têm e tiveram os profetas antigos quando sob figuras e semelhanças das coisas materiais lhe é revelado o que está por acontecer. Às vezes dormindo e às vezes acordado como lemos em Isaias, Jeremias, Ezequiel, Daniel e outros profetas que por visão de coisas materiais e sua imaginação tiveram

conhecimento ou da destruição da cidade de Jerusalem ou da reedificação do Templo, ou outras coisas que estavam por acontecer ao povo de Israel. E deves saber que todas as visões imaginárias como são aparições que se fazem ao dormir em sonhos ou mesmo vigília se fazem por intermédio dos anjos... E embora esta matéria seja teológica alguém poderá perguntar pelo modo pelo qual se deve saber que a natureza angélica qualquer que seja tem poder sobre a imaginação uma vez que esta é unicamente corporal. E por isto um anjo quer seja bom ou mau pode mover e transmitir as espécies que existem na fantasia, e por tal transmutação coloca-as em ordem e segundo o objetivo que tenciona faz representar muitas coisas diante de ti que tu não conceberás por ti porque não foste tu que estabeleceste tal ordem. E não deves crer que o anjo as forme como novas pois isto não está em seu poder, mas tais semelhanças das coisas relativas a outras coisas ele as compõe ou divide e coloca tal ordem em tua imaginação que tu as conhecerás e te parecerá que verás as coisas que são apenas espécies e semelhanças..." (Ibid., pg. 214).

A noção do espírito bom e do espírito mau agindo no processo imaginativo, segundo Descartes, é coisa sabida. Recordemos uma passagem de Descartes: "...é fácil saber que os devaneios que imaginamos não devem fazer-nos duvidar da verdade dos pensamentos que temos acordados. Pois, se acontecer, mesmo dormindo, que se possa ter alguma idéia bastante distinta, como, por exemplo, a de um geômetra que inventa uma nova demonstração, seu sono não impedirá que ela seja verdadeira. E com relação ao erro mais ordinário de nossos sonhos, que consiste em que nos representam diversos objetos do mesmo modo como o fazem nossos sentidos exteriores, não importa que isto nos dê ocasião de desconfiar da verdade de tais idéias, uma vez que elas podem nos enganar muitas vezes sem que durmamos: como os que estão com icterícia vêem tudo amarelo, ou que os astros ou outros corpos muito afastados nos parecem menores do que são. Pois, enfim, quer estejamos acordados, quer estejamos dormindo, não nos devemos deixar jamais persuadir senão pela evidência de nossa razão. E devemos notar que eu digo de nossa

razão e de modo algum de nossa imaginação nem de nossos sentidos" (Disc., 4.ª parte).

O problema pode ter sido tomado por Descartes da leitura de Montaigne, na *Apologia de Reymond Sebond*. A questão para nós se põe em termos de linha de pensamento, e não é necessário por isso mesmo que a transmissão seja direta.

R. Ciboule, na recapitulação final do livro, nos diz: "pelas santas meditações que fundastes no conhecimento do que é teu corpo e tua alma..., segundo o ser natural, segundo o ser moral, e segundo os *remédios* que ocorrem por graças e por glória, poderás alçar-te até a fervente contemplação que começa na santa meditação" (Ibid., pg. 185).

A noção dos benefícios da ciência como remédios reaparece em Descartes: "Acreditei firmemente que, por este meio, seria bem sucedido em conduzir minha vida muito melhor do que se a construísse sobre velhos fundamentos, e só me apoiasse nos princípios com que me deixei persuadir na juventude, sem ter jamais examinado se eram verdadeiros. Pois, se bem que percebesse aqui diversas dificuldades, elas não existiam contudo sem remédio..."

Ora, se a palavra poderia ocorrer ocasionalmente, é interessante verificar seu uso na expressão de um plano geral do alcance da sua obra. Mas, em seu livro *As Paixões da Alma*, o artigo CCXI se intitula *Um Remédio geral contra as Paixões* e Descartes expõe a necessidade de separar o que é do corpo e o que é do pensamento, por via estóica, que é o prelúdio do ascetismo místico.

Neste contexto, não compreendemos muito bem a divulgada noção da "dúvida metódica" de Descartes.

Vejamos. A primeira regra do método diz o seguinte: "jamais receber coisa alguma como verdadeira sem que eu conhecesse de modo evidente ser tal: quer dizer, evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção; e só trazer ao corpo de (compreender-nos) meus julgamentos o que se apresentasse tão claramente e distintamente a meu espírito que eu não tivesse ocasião de duvidar disto".

Eis como entendemos esta regra: primeiro, devemos procurar a verdade, não o que me é transmitido como verdade, mas o que eu conheço como verdadeiro,

isto é o que é verdade por um conhecimento meu (lembremos que Sócrates não pretendia ensinar, mas que cada um aprendesse; ou, como diria St.º Agostinho no *De Magistro*, o mestre não ensina, o aluno é que aprende); segundo, evitar cuidadosamente a prevenção e a precipitação é condicionamento comportamental de ordem prática, na ordem da virtude moral, é evitar as perturbações do espírito, que impedem a visão da inteligência, segundo a razão, em sua natureza original (e aqui devemos notar que Descartes não pretende justificar demonstrativamente seu método, mas apenas indicar um roteiro seguido por ele, que pode suscitar em cada um o seu caminho); terceiro, tomar para julgamento o que se apresenta clara e distintamente a meu espírito (a expressão seguinte "que eu não tenha nenhuma ocasião de duvidar disto" é uma exclusiva, e indica que eu deva estar aplicado a um plano puramente intelectual, sem mescla dos elementos perturbadores da imaginação, que vêm da experiência, e perturbam e obscurecem o meu pensamento, devido à imperfeição do meu ser; ainda, a palavra "ocasião" indica situação ou estado, de forma que o problema é sair deste plano de vida ligado ao sensível e à imaginação, ou à pura memória, para alçar-se ao plano puramente intelectual, onde encontraremos a ajuda de Deus).

Na quarta parte do Discurso, diz Descartes: "refletindo sobre o fato de que eu duvidava, e que por conseguinte meu ser não era todo perfeito..." Deste modo, a dúvida revela o estado de imperfeição do homem, e uma ciência em que se dispunha sobre tudo não é uma ciência perfeita. O conhecimento enquanto permanece neste plano não se situa no plano conveniente ao conhecimento verdadeiro. Não é necessário que o expliquemos. Descartes mesmo o dirá:

"...se eu fosse só e independente dos outros, de sorte que eu pudesse ter tido, de mim mesmo, de maneira total este pouco que participo do ser perfeito, eu teria podido ter de mim, pela mesma razão, tudo aquilo que eu sei que me falta, e assim ser eu mesmo infinito, eterno, imutável, onisciente, onipotente, e enfim ter todas as perfeições que posso encontrar em Deus. Pois, segundo os raciocínios que acabei de fazer, para conhecer a natureza de Deus, tanto quanto a minha o seja capaz, tenho apenas que considerar todas as coisas

de que encontre em mim alguma idéia de possuir, se tem perfeição, ou não, e estou seguro de que nenhuma das que apresentam alguma imperfeição não se encontram nele, mas as outras sim. Assim eu vejo que a dúvida, a inconstância, a tristeza, e coisas semelhantes, não podem estar nele, uma vez que eu mesmo com facilidade posso estar livre delas. Pois, além disto, eu tenho idéias de muitas coisas sensíveis e corporais: pois, embora eu supusesse estar sonhando, e que tudo o que eu visse ou imaginasse fosse falso, eu não podia negar todavia que as idéias não existissem verdadeiramente no meu pensamento; mas, uma vez que eu já tive conhecimento em mim muito claramente que a natureza inteligente é distinta da corporal, considerando que toda composição manifesta dependência, e que a dependência é manifestação de uma deficiência, julguei por aí que não podia ser uma perfeição em Deus ser composto de duas naturezas, e por conseguinte ele não é; mas que, se existem alguns corpos no mundo, ou algumas inteligências, ou outras naturezas, que não sejam todas perfeitas, seu ser deveria depender de seu poder, de tal sorte que eles não poderiam subsistir sem ele um só momento" (Disc., 4.ª parte).

Nestes termos, não é a dúvida o instrumento do método cartesiano. Trata-se, isto sim, de uma colocação do homem num plano de conhecimento acima da imaginação (onde as dúvidas ocorrem com naturalidade), para realizar o conhecimento como uma forma de participação com Deus.

## VI — DESCARTES FRENTE A GERSON, FICINO, PICO E EGÍDIO

A tomada do pensamento de Descartes como ponto de partida da filosofia moderna nos coloca numa posição arbitrária quanto ao tratamento do tema. Fica faltando um modelo seguro para atingí-lo na sua verdadeira expressão e significação. E, desta forma, cada um toma o seu pensamento como o quer, sem um critério seguro do que ele é. E é em razão disto que voltamos nossa atenção para outros pensadores, que, na verdade, plantaram as posições mais tarde assumidas por Descartes.

Não se trata de seguir as pegadas de Ét. Gilson, que procurando estudar os antecedentes históricos de Descartes, acabou por tornar-se um consagrado medievalista. Nossa perspectiva é outra. O interesse em caracterizar as posições de Descartes se prende à compreensão justa do seu pensamento, e de sua força, para poder também compreender o seu desdobramento na história da filosofia moderna, não para fazer história como história, mas para situar convenientemente os problemas básicos da filosofia moderna e a partir de sua boa colocação tratá-los adequadamente.

João Carlos de Gerson (1363-1429) representa também um papel inovador. "A escola mística produziu discípulos eminentes em todas as épocas da Idade Média: Escoto Eurígena no séc. IX, Ricardo e Hugo de São Vitor no séc. XII, São Boaventura no séc. XIII; mas Gerson é o primeiro a procurar dar às máximas dessa escola, sempre expostas com menos arte do que piedade, uma forma sistemática, conveniente para fazê-la querida do mundo e dos sábios. Em uma palavra, e para servir-nos de suas próprias expressões, ele tenta conciliar a teologia mística e a teologia escolástica: tentativa de importância igual à sua dificuldade, e que destina a seu autor um lugar importante na história

da filosofia moderna" (Cf. C. Jourdain, Dict. de Sc. Philosophiques, de M. Ad. Franck, pg. 517).

A situação da França era crítica. Carlos Magno ficara demente, e ao lado de violentas divisões políticas o cisma desolava a Igreja, e primeiro dois e depois três pretendentes disputavam a tiara pontifícia. Os costumes se relaxavam, e o clero se comportava de tal forma que os costumes eram ainda piores que sua ignorância. É diante deste estado de coisas que Gerson adquire uma expressiva significação por sua firmeza de convicções.

Os fatos pareciam indicar que a teologia escolástica não produzia efeitos práticos convenientes. Um novo caminho deveria ser tentado. "A Teologia vigente, segundo Gerson, tem por instrumento a razão, e procede, a exemplo das outras ciências, por via de análise e de argumentação. O caráter da teologia mística é fundar-se sobre a onipotência do amor, e atingir a verdade pela união da alma com o Ser infinito" (Ibid.).

Em face disto, arma-se uma específica teoria do conhecimento: "Considerada em sua própria natureza, a alma é uma substância espiritual, simples e naturalmente livre. Ela possui duas ordens de faculdades: umas intelectuais, *vis cognitiva;* outras sensíveis, *vis affectiva.* A menos nobre das faculdades intelectuais, a sensibilidade *sensualistas,* se exerce por meio dos órgãos, e compreende com os sentidos exteriores, o senso comum, que julga as sensações vindas de fora; a imaginação, que reproduz a imagem dos objetos ausentes; a memória, que conserva os julgamentos feitos pelo senso comum. Acima da sensibilidade, a razão, *ratio,* tem por função perceber as conseqüências das proposições já conhecidas, e formar idéias abstratas e gerais sem o recurso dos órgãos. Enfim, além desses poderes inferiores, eleva-se a inteligência simples, o entendimento (*intelligentia simplex, mens*), que descobre os primeiros princípios em virtude de um raio emanado do espírito divino, esta luz que ilumina todo homem em sua vinda a este mundo. Aos diversos modos do pensamento correspondem outros tantos modos da faculdade afetiva: à sensibilidade, o apetite sensual ou animal; à razão, o apetite racional; ao entendimento, a sindérese (*synderesis*), que é o amor do bem absoluto, da mesma forma que o entendimento é a visão da verdade suprema. Todas estas faculdades passam por certos estados, e realizam

certas operações que Gerson investiga para definir a exemplo de todos os escritores ascéticos. São elas: para a inteligência, o vago devaneio *(cogitatio)*, no qual o espírito se abandona a todas as impressões dos objetos sensíveis; a *meditação*, esforço voluntário da alma à procura da verdade; a *contemplação*, intuição tranquila das coisas espirituais pelo entendimento; e para a faculdade afetiva, a concupiscência, vago desejo sem fim e sem fruto; a devoção, que se eleva com esforço ao amor da bondade suprema; a dileção extática, *dilectio extatica*, que se identifica com este amor inefável" (Ibid. pg. 617).

Para Gerson, o princípio de todo dever é a vontade divina, que decide soberanamente do bem e do mal. Nada existe de bem ou de mal em si mesmo. E por isso diz Gerson: "Deus não quer certas ações porque elas são boas; mas elas são boas porque ele as quer, da mesma forma que as outras são más porque ele as proibe". Ou então: "A reta razão não precede a vontade, e Deus não se dispõe a dar leis à criatura racional por ter visto antes em sua sabedoria que ele o deveria fazer; é o contrário que acontece" (Cf. op. cit., pg. 618).

Descartes, com relação às paixões da alma, nos diz: "E agora que as conhecemos todas, temos menos razões de temê-las, do que antes. Pois, vemos que elas não são todas boas por sua natureza, e que não devemos evitar mais do que seus maus usos, ou seus excessos" (Art. CCXI).

Gerson manifesta seu desgosto pelo método e o espírito reinante na Escola de seu tempo, ao ponto de chamar de "phantastici" e "curiosi" todo aquele que se aplica às vãs sutilezas da especulação escolástica (Cf. art. de A. Pompei, Encicl. Filosofica, Firenze-Roma, vol. II, pg. 674). Por quatro razões Gerson prefere esta ciência sobrenatural a todas: A teologia mística torna o caminho que conduz a Deus mais fácil e acessível a todos; ela é suficiente a si mesma, mas o mesmo não se pode dizer da especulativa; ela produz em particular as virtudes de humildade e de paciência, enquanto a especulativa gera frequentemente o amor próprio, o orgulho, e em consequência as contestações; ela proporciona à alma ainda no mundo a calma, a serenidade, enfim assegura-lhe a satisfação como uma antecipação

de beatitude celeste (Cf. Dict. de Théol. Catholique, Paris, T. XVI, pg. 1324).

Deste modo, pode ser resumido o método de Gerson: 1.º) esperar o chamado de Deus; 2.º) conhecer bem seu temperamento individual; 3.º) levar em conta sua vocação e seu estado; 4.º) inclinar-se incessantemente para uma perfeição mais alta; 5.º) evitar o quanto possível a multiplicidade de ocupações, e, de qualquer forma, não se deixar absorver por elas; 6.º) apartar todo desejo vão de ciência (toda curiosidade vã); 7.º) manter-se bem calmo e exercitar-se na paciência; 8.º) conhecer a origem das afecções e paixões; 9.º) escolher o tempo e o lugar necessário; 10.º) evitar todo exagero, seja para mais ou para menos, no sono e na alimentação; 11.º) ocupar-se com pensamentos que despertem sentimentos piedosos; 12.º) afastar de seu espírito todas as imagens (o que é por excelência *modus simplificandi cor in meditationibus et producendi contemplationem*) (Cf. art. s. Gerson, Dict. Théol. Cath., cit., pg. 1326).

Relacionando esta posição com Descartes podemos levantar a questão: haverá para Descartes lugar para uma doutrina moral que não seja provisória? O comportamento moral não estará incluído no próprio método de saber, que dispõe a alma humana a auscultar permanentemente os desígnios de Deus?

Outro exemplo de pensador desta mesma linha nós encontramos na figura de Marsilio Ficino (1433-1499). Ficino, que, graças a Pléthon, recebe uma educação especial, lê os filósofos antigos nos originais gregos, e é colocado à frente da academia platônica de Florença. Traduz Platão, Porfírio, Jâmblico, Denis o Areopagita, o pseudo Mercúrio Trimegisto. Respeita o pensamento de Aristóteles, mas vê no mesmo um encaminhamento ao pensamento de Platão, e ao pensamento de Platão aproxima o de Plotino, pelo fato de estar dominado pela preocupação com o problema do destino da alma humana.

Diz Tissot: "Sabe-se que sobre esta questão a escola peripatética do séc. XV estava dividida em duas seitas, sendo que cada uma delas reconhecia como chefe um dos dois grandes comentadores de Aristóteles, Alexandre de Afrodisia e Averroes. Os alexandristas pensavam que a alma, inseparável do corpo, morria com ele; os averroistas, que ela retorna a Deus de onde saiu, e nele se

abisma perdendo a personalidade. São estas as duas soluções, materialista uma, a outra panteista. Ficino procura combater ambas.

"Aos que dizem que tudo perece com o corpo, opõe a doutrina de que a alma humana saiu de Deus e seu destino é reunir-se a ele despojando-se das ligações da matéria. De tal sorte que a morte do corpo é para a alma o sinal da liberdade, e não o sinal do aniquilamento. De fato, nesta terra, a alma racional aspira ao conhecimento da verdade e à posse do bem. Ora, o bem e a verdade são o próprio Deus. A alma aspira então a reunir-se a Deus; mas ela aspira sem poder alcançá-lo enquanto está amarrada aos liames do corpo. Contudo, se a alma não é iluminada pela sabedoria divina, se ela não está em comunicação com o soberano bem, não existe para ela verdadeira felicidade" (Cf. Dict. de Sc. Phil., pg. 537).

A doutrina de M. Ficino põe-se, assim nestes termos: "É próprio de Deus a *transcendência,* mas também a *imanência* que é a presença interior no todo como nas partes do ser derivado. Por outro lado, Deus é na natureza o artífice interno, que faz do universo um único ser vivente; e é no indivíduo vivo como a *ragione seminale* que lhe proporciona a vida. Neoplatônica é ainda a concepção da alma como *copula mundi, vera universio connexio,* onipresente, ainda porque tudo no cosmo é animado. A alma humana participa da natureza divina da alma universal, colocada entre o eterno e o temporal, é por isso mesmo, a seu modo, todas as coisas, é um *microcosmo.* Ela de fato imita Deus com a *unidade,* os anjos com o *intelecto,* a própria espécie da alma com a *razão,* os animais brutos com os *sentidos,* as plantas com a *nutrição,* as coisas inanimadas com o simples *ser.* A *matéria,* enfim, é neoplatonicamente entendida como *não-ser* (pura *potência,* espaço vazio, etc.) enquanto todo o universo se apresenta como o sistema do uno-múltiplo, como o ser que é limitado, por assim dizer, entre o polo positivo de Deus (o uno) e o polo negativo da *matéria* (a infinita dispersão, o mal)" (Cf. Enciclopedia Filosofica, Venezia, Roma, v. II, pg. 374).

Em função desta concepção, M. Ficino entra no debate doutrinário, e, após traduzir tantos textos antigos, escreve um *De Christiana Religione* e uma *Theologia Platonica.* Sobre as traduções, diz M. Ficino: "Se tiveres

compreendido o que pensas ter lido em minhas obras não duvidarás agora que ao ressuscitar os Antigos, minha intenção foi antes de tudo servir a divina Providência". Com relação à sua Teologia, diz: "Estou persuadido e isto sem vanglória que ao me decidir a escrever este livro apenas obedeci à Divina Providência" (Cf. R. Marcel, L'apologétique de Marsile Ficin, in Pensée Humaniste, CNRS, Paris, 1950, pg. 160). Ante um clima de religiosidade decadente, em que "a gente se persignava ainda, mas não orava mais", Ficino assume sua posição como uma verdadeira missão. Para ele, se a religião falece, não é apenas porque é atacada, mas também porque ela é mal defendida.

Diz Ficino: "Hoje a doutrina passou às mãos dos profanos. Daí que a maior parte do tempo ela tornou-se instrumento de licença e de iniquidade e deveria antes chamar-se malícia que ciência. De outro lado, as pérolas mais preciosas da Religião são freqüentemente manuseadas por ignorantes que as pisoteiam como porcos. Enfim, o culto sem vida que rendem a Deus estes ignorantes e preguiçosos merece mais o nome de superstição do que Religião. Isto faz com que uns não possam compreender a Verdade que, posto que ela é divina, brilha apenas aos olhos daqueles que oram, e, os outros, porque ignoram totalmente as coisas divinas e humanas, não podem, reduzidos às suas próprias forças, nem servir a Deus, nem tratar das coisas santas como é devido" (Apud. op. cit., pg. 162).

R. Marcel resume nestes termos a posição de Ficino: "Os filósofos profanam as coisas santas de que se apoderaram. Devemos impedí-los de tratar estas questões e deixá-las ao cuidado exclusivo dos padres? Isto é andar de Caribdes a Scila, pois eles se revelaram incapazes de as defender. De resto, com que direito podemos impedir os filósofos de tratar de Deus, da alma e do mundo? Todas estas questões se colocam tanto no plano filosófico como no plano teológico. Além disto, estas questões se põem sempre para a consciência humana. Todos os Antigos que Ficino traduziu propuseram de per si suas soluções. Quer isto dizer que religião e filosofia têm um domínio comum, em função do qual todos os outros se põem: o Homem. O Homem, que deve saber de onde vem e para onde vai. O Homem, que deve saber porque procura a Verdade, porque deseja o Bem, porque

ama o Belo. E, enfim, que quer saber o Homem da razão porque ele sofre e quem conduz o Mundo? Ora, presentemente que respostas a filosofia e a teologia propõem aos homens que mais do que nunca pretendem realizar plenamente seu fim? Respostas tão discordantes que aqueles que desejam persistentemente filosofar ficam reduzidos a admitir contra toda veracidade a existência de uma dupla Verdade, que, logicamente os deveria obrigar a viver sem o crer, como se tivessem uma alma imortal e orassem a um Deus que julgavam incapaz de lhes responder" (Op. cit., pg. 163).

A solução de Ficino é voltar-se para o platonismo: "Muitos se admiram de que sigamos Platão... Eles deixarão de admirar-se se quiseram dar-se conta de que só existem realmente as coisas divinas, uma vez que elas são puras e imutáveis, enquanto que as coisas corporais submissas à ação dos contrários e a perpétuas mudanças têm apenas uma realidade aparente" (Apud R. Marcel, op. cit., pg. 164).

Para Ficino o estudo do aristotelismo é uma introdução ao platonismo, e, em Platão, entende encontrar a conciliação do pensamento filosófico e do pensamento religioso. Partindo da idéia de Jâmblico, para quem dois caminhos levavam à felicidade, um filosófico outro religioso, o primeiro mais longo o segundo mais curto. Para Ficino, Aristóteles trata naturalmente das coisas divinas, enquanto Platão trata divinamente das coisas naturais, e, desta forma, dois caminhos da filosofia e da religião estão juntos num só, em Platão.

Poder-se-ia colocar a questão de saber porque procurar Platão quando existe o Evangelho. E Ficino responderia em primeiro lugar que antes se procurou a Aristóteles e os resultados "podem ser vistos". Por outro lado, a razão fundamental está em que as posições ímpias, defendidas por talentos brilhantes, não podem ser destruidas por uma religião filosófica ou uma filosofia religiosa para sensibilizar tais espíritos: "Desta forma, em obediência a Deus, escrevi minha *Theologia Platonica*, e isto unicamente para que todos estes espíritos pervertidos que não cedem facilmente apenas à autoridade da Lei divina aceitem ao menos as razões platônicas que respondem plenamente aos dados da Religião, para que os que de maneira ímpia separam o estudo da Religião do estudo da Filosofia compreendam

um dia que eles se perdem do mesmo modo quando separam o amor da Sabedoria do culto que lhe é devido, ou separam a inteligência verdadeira da vontade reta, e, enfim, para que aqueles que ao se contentarem com a especulação sobre os dados corporais e que preferem, ai de nós! as aparências à realidade, contemplem um dia, fortificados pela razão platônica as coisas sublimes acima do sensível e coloquem com alegria as realidades acima das sombras. Eis porque escrevi uma *Theologia Platonica*" (Apud R. Marcel, op. cit., pg. 167).

Trata-se, deste modo, de criar uma religião natural, ou uma teologia natural, propedêutica orientadora dos espíritos para a religião cristã, realizando com isto de fato uma obra de apologética. Para R. Marcel, isto deve ser assinalado pelo fato de que no séc. XV esta obra é única e sem precedentes (Op. cit., pg. 167).

Com Pico della Mirândola encontramos a continuação deste mesmo espírito, discípulo que foi de M. Ficino.

Eugenio Garin, em estudo sobre *Lo spirito cristiano di Pico della Mirândola,* diz que se tivermos presente a preciosa distinção, utilizada por Gilson, ao distinguir justamente o significado de um humanismo medieval, em humanismo do espírito e humanismo das letras, sem hesitação consideraremos Pico della Mirândola como o mais lídimo representante italiano do humanismo do espírito na idade do Renascimento" (in Pensée Humaniste, CNRS, 1950, pg. 169). Pico, ao proclamar-se escolar de Pádua e Paris, afirmava-se cultor da filosofia que através da purificação moral e o rigor dialético, eleva o homem de uma visão adequada da natureza até à paz da contemplação divina. Seu intinerário é aquele que conduz a alma a Deus: ao término do fatigante caminho a santíssima teologia saciará a inquietação dolorosa do homem e lhe dará a paz. *Carmem de pace,* ou canto da paz, seria como iria chamar-se a princípio sua famosa oração sobre o homem (Cf. ibid., pg. 170).

Como diz Pico, "a mais alta especulação natural se limitará a fazer recordar que a natureza, como disse Heráclito, é filha da guerra... e não podemos encontrar nela verdadeira paz". "Com pés alados como Mercúrio terráqueo, voando nos braços da beatíssima madre, gozaremos da paz desejada, a paz santíssima, a união indissolúvel, a amizade cordial, pela qual toda a alma não só se harmoniza com aquela mente que está acima

de toda mente, mas de uma maneira inefável se funde em uma única alma. Esta é a amizade que os Pitagóricos apontam como fim de toda filosofia; esta é a paz que Deus proporciona no seu céu; que os anjos que desceram à terra anunciaram aos homens de boa vontade, e para que por ela até os homens indo para o céu se tornassem anjos. Etc." (Cf. ib., pg. 177). Anote-se bem a tese de que a consideração das coisas da natureza conota guerra, inquietação, ausência de paz, ausência de satisfação, enfim segurança. Poder-se-ia ainda acrescentar: dúvida, e não fé.

Para E. Garin "a *pax philosophica* piquiana está, sem dúvida, na linha da *pia philosophia* ficiniana, mas não é apenas um aprofundamento dela. Ficino assumia como sua a antiga teoria de uma revelação originária extensiva a todos os homens, e, também, a de um logos sempre operante tanto para os pagãos como para os cristãos. Pico não só aceita a idéia de uma perene revelação, mas insiste sobre o acordo profundo das multiplias visões filosóficas, que assim aparecem válidas cada uma na originalidade de seu ponto de vista, daí convergindo todas na unidade da verdade" (Op. cit., pg. 179). A idéia de paz e a idéia de uno definem a posição de Pico della Mirândola, e por isso mesmo ele procura acentuar a possibilidade de um encontro fundamental entre as mais diversas posições doutrinárias.

Sua obra *Conclusiones philosophicae, cabalisticae et theologicae* consistia numa coletânea de cerca de novecentas teses recolhidas das mais diferentes fontes culturais: das obras dos filósofos e teólogos latinos, dos árabes aristotélicos, dos platônicos, dos matemáticos pitagóricos, dos teólogos caldeus, de Mercúrio Trimegisto, da cabala dos ebreus, ou de posições repensadas por ele próprio. Assim, surgiria uma posição doutrinária conciliadora das mais diversas e contrárias concepções, sob o critério da caridade, numa visão de amor. Trata-se de uma ciência universal no sentido de uma conciliação universal. Note-se bem o significado atribuído por Pico della Mirândola ao conceito de "ciência universal".

O homem pode envolver tudo como Deus envolve tudo, Deus na ordem da criação, o homem na ordem de um reencontro com Deus. E daí também em Pico a presença do tema como imagem de Deus. Mas, vale

considerar a forma pela qual o conceito é tratado por ele.

O homem, como Deus, é para Pico, um indefinível. O problema da não definição de Deus pela sua infinitude reaparece em Pico aplicado ao homem, enquanto semelhante a Deus. Mas, nesta aplicação, surge uma curiosa forma de conseqüência conceitual. O *microcosmo*, que é o homem, não é um composto do que existe na natureza, nem se trata de ele possuir uma natureza excelente, como por exemplo a natureza do anjo. O homem na verdade, não tem natureza alguma, não tem uma essência determinada, não tem um grau ou um lugar definido na ordem dos seres. Ele é estranho à ordem das coisas, é extraordinário milagre (*magnum miraculum est homo*). Enquanto todas as realidades, até mesmo o anjo, possuem uma *forma*, e em todos os seres existe uma *essência atual* determinada, o homem é apenas a infinita possibliidade de todo ato. Note-se também aqui a idéia de uma essência "possível", em oposição a uma essência "atual", pela importância que a tese vai assumir até os nossos dias. O homem tem o poder de dar-se sua própria fisionomia: fazer-se pedra ou planta, como diz Pico, besta, anjo, Deus. Com o homem a ordem da criação não acrescentou um ser a mais. Com ele surgiu algo completamente diferente, algo verdadeiramente semelhante a Deus, e por isso mesmo inefável como Deus (Cf. ib., pg. 181). O homem é risco absoluto, imprevisibilidade absoluta.

Para Pico della Mirândola, esta concepção exprime a expressão mais acabada do relacionamento do homem com Deus. Ele ao mesmo tempo pode não ser nada e pode ser tudo através de Deus.

Para Descartes o homem, ou a alma humana, que é o que faz propriamente homem, é uma *res cogitans*. Esta *razão*, ou *cogito* não teria nenhuma determinação prévia, inata, mas seria uma possibilidade ideativa pura, que se povoaria das experiências ao contato do mundo sensível, ou, pelo recolhimento, de idéias claras e distintas, que brotariam em sua mente, criadas por Deus.

Outro autor que consideramos da maior importância no estudo de teses que reaparecerão mais tarde no pensamento de Descartes é Egídio Antonino de Viterbo (1469-1532).

Egídio de Viterbo encontra um elo com a nova es-

piritualidade através da valorização do comportamento poético, pelo qual pretende vincular a cultura clássica com a religião, numa união estético-ética. Para ele, somente com uma alma primitiva, quer dizer poética, reconquista-se de fato a verdade. Em vão se procurará buscar por uma fonte dialética aristotélica aquilo que de modo conatural foi inserido no homem primitivo e poético.

Para Egídio, como diz Eugenio Massa, os valores mais altos (Deus, as categorias mais altas de bondade, de liberdade, de felicidade, etc.) não se demonstram nem se deduzem; implicam um salto qualitativo; por isso exigem uma superação da dialética aristotélica, que põe na natureza sensível seu "terminus a quo". A apreensão destes valores mais altos é objeto de uma intuição qualitativa (In Egidio da Viterbo e la Metodologia del Sapere nel Cinquecento, Pensée Humaniste, op. cit., pg. 190).

Com Egídio, em substituição à dialética aristotélica, ocorre uma nova metodologia do saber. Trata-se de um saber humanístico, concebido não como abstração dos sentidos e necessidade dialética (aristotelismo), mas como intuição (platonismo), entendida como apreensão imediata e crítica dos valores estéticos e éticos; ou seja conhecimento imediato e intuitivo da realidade, nos seus valores ideais, seja esta humana (ética, filosofia da história) ou divina (teologia). Desta forma, o saber deve apoiar-se exclusivamente no sujeito; e este deve buscar em si mesmo as condições do objeto, sem prender-se a uma necessidade lógica que elimine ou torne inútil nela a chama da eloqüência e da arte, e assim também da experiência ética pessoal (Cf. op. cit., pg. 190).

A posição de Egídio está ligada, segundo Massa, à filosofia "de uso latino", que entende criar no homem a experiência pura da intuição. Trabalho sobre o sujeito mais do que sobre o objeto, de forma a criar nele a atitude intuitiva. E depois verifica a verdade do objeto pela pureza ética do sujeito. E esta é a "sabedoria ética" (Ibid., pg. 193). Note-se com cuidado o sentido desta "sabedoria ética", que se realiza em função da pureza do sujeito, e veja-se o possível modelo do qual se servirá o próprio Descartes mais tarde, se entendermos a rejeição da dúvida, e o estado de satisfação como os sinais deste estado de pureza.

Egídio, que recebeu uma segura formação escolástica, apresenta contra a posição aristotélica uma argumentação discursiva, que, em resumo, devemos levar em conta. Para ele, o método atistotélico nos oferece apenas um conhecimento "naturalístico" de Deus, e desta forma Deus aparece como um princípio físico imanente ao mundo.

A especulação aristotélica, segundo Egídio, funda-se exclusivamente na elaboração de conceitos tirados dos dados do conhecimento sensível. É um procedimento demonstrativo: passa do conhecido ao ainda não conhecido, e, desta forma, o conhecimento tomado como básico e ponto de partida é o dado sensível.

Embora não entendamos que esta seja a interpretação adequada do pensamento aristotélico, o fato histórico é este, e daí as conseqüências no pensamento de Egídio: a experiência do *Bonum* e da *Liberdade,* que constituem o caráter e a trama do conhecimento do ser espiritual e histórico não é alcançada. Assim, Egídio opõe à *ciência,* que é conhecimento das causas necessárias, a *sapiência,* que é conhecimento das causas livres. Repare-se a problemática, que mais tarde aparecerá em Kant, quando este procura substituir a metafísica do que é pela metafísica do dever ser, o real pelo ideal, como forma de sanar tal dificuldade ou imperfeição.

Ora, sem conceber o Ser fundamentalmente como liberdade, como história, o Cristianismo é inconcebível. O conceito de livre criação, de providência, de revelação histórica e de redenção lhe são indispensáveis; ou seja, tais conceitos são todos ligados ao conceito de liberdade. Para Egídio, a Teologia é essencialmente histórica. A história é elemento essencial da sabedoria: tem um valor e um significado metafísico (Cf. Massa, op. cit., pg. 199).

Segue-se, pois, que para Egídio Deus não é conhecido por demonstração, mas apenas por intuição.

Diz E. Massa: "Egídio não demonstra a existência de Deus partindo do conceito de Deus, como havia feito S. Anselmo. Tal demonstração, implicando a noção de Deus, pressupõe aquilo que deva ser demonstrado, a menos que pretenda passar da ordem ideal para a ordem real. Egídio não parte de uma noção de Deus, mas do "fato" do pensamento; e não do pensamento de Deus, mas do pensamento de uma realidade qualquer, que seja pensada pelo homem. O "fato" do pensamento

implica e revela o fato da existência de um ser absoluto. Um fato de ordem real (o fato do pensamento) revela um fato-princípio, de ordem igualmente real. De fato, o pensamento pensa apenas enquanto o absoluto é fundamentalmente o seu objeto em cada intelecção finita. Em cada intelecção finita o dado pensado se põe como um termo, um limite final, e nisto o dado aparece como um absoluto. Conhece-se e pensa-se o "imperfeito" apenas enquanto se conhece e se pensa o "perfeito". Se não fosse real o objeto fundamental, que condiciona o pensamento, como sua causa, não seria real o pensamento do objeto contingente. E isto é uma conseqüência e não uma demonstração. Deus é conhecido imediatamente, se bem que implicitamente. É então conhecido não mediante uma demonstração abstrativa do mundo físico, mas através de um salto qualitativo, obra de uma intuição, que a alma opera implicitamente em cada ato" (Op. cit., pg. 201). Este tipo de raciocínio aparece nitidamente em Descartes, na intuição do *cógito*. Quando diz "Penso, logo sou", este "logo" não tem valor demonstrativo, mas de inferência imediata: "pensar" conota "ser que pensa".

A partir daí Egídio pretende repor a *"sermonis potentia"* perdida pelos escolásticos, segundo ele, por esquecer a condição humana, e abstrair o sujeito, perdendo assim a *humanidade* do saber.

O saber, para Egídio, deve superar o dualismo de conhecimento e vontade, com uma "unica formalis ratio". Desta forma, o amor aparece para Egídio a situação final da substância humana que tem como objeto de conhecimento o *Bonum*. *"Optima cognitio est amor"*. Isto realiza no sujeito um aperfeiçoamento, que não se reduz apenas ao intelecto ou à vontade, mas é de todo o ser.

Se o sentido do amor é o princípio de unificação do saber no entendimento do sujeito, contra a dispersão do conhecimento voltado para a multiplicidade das coisas, outra forma de unificação é proposta por Egídio: a unificação da cultura e do desenrolar histórico.

Para E. Massa, com isto se constitui a Filosofia da História: "Uma tal concepção é essencial ao humanismo. O humanismo está empenhado em encontrar um ponto capaz de fazer cessar a oposição de cultura clássica e de cultura cristã. Se o saber humano fosse ligado ape-

nas a uma "elevação" sobrenatural, em oposição ou, ainda mesmo, com uma distinção absoluta em relação ao saber clássico pré-cristão, a incapacidade normal do homem no domínio do saber não justificaria a fé humanística no poder normal do homem, em cada etapa de seu desenvolvimento histórico (Ibid., pg. 206).

Não se trata, para Egídio, de relacionar os fatos históricos, mas encontrar as idéias que impulsionam estes fatos. A idéia de união de Egídio o faz não aceitar o tratamento da História em "ante Christum" e "post Christum". A apreciação da História não se ocupa apenas de uma "História Sacra". Para Egídio, a "idéia-harmonia" pervade toda a História. Esta visão egidiana procura unir o que uma concepção estática separa: a concepção dinâmica considera a convergência da fé e da razão para um único fim.

A conseqüência disto é que Egídio pode compreender e justificar o ceticismo, mas apenas como resultado da atividade da razão concebida como faculdade analítica dos dados provenientes dos sentidos, pois nesta ordem não é capaz de apreender a essência positiva divina e as qualidades intuitivas e primárias do Ser (Cf. E. Massa, op. cit., pg. 210).

Cabe-nos lembrar ainda a importância dada por Egídio a uma indagação filosófica, como elemento primário do estudo teológico.

Recordemos que Baillet nos indica que ainda no período de estudos, na Escola, Descartes usava um método de *disputatio*, que começava por ocupar-se com o significado das palavras.

Recordemos que há em Descartes um agnosticismo com relação aos resultados das ciências devido ao procedimento racional empregado; assim como uma teoria de validade da dúvida e da satisfação. Quando Descartes diz que "o bom senso é a coisa mais bem repartida, etc.", o critério de verdade é a satisfação ou o contentamento de todos.

Recordemos que há em Descartes o objetivo de encontrar a unidade do saber na "*mathesis universalis*".

Recordemos ainda que em Descartes o argumento ontológico da existência de Deus é muito mais próximo da posição de Egídio do que da de St.º Anselmo.

Recordemos que o conceito da *res cogitans* de Des-

cartes se aproxima efetivamente da concepção de Pico della Mirândola com relação à natureza do homem.

E, com relação à linha geral do pensamento, a posição de Descartes corresponde à de Gerson, Ficino, Pico e Egídio.

Recordemos o que diz Descartes ao início da terceira *Meditação:* "Vou agora fechar os olhos, tapar os ouvidos, condenar todos os meus sentidos à inação, e apagar de meus pensamentos todas as imagens das coisas corporais, ou ao menos — já que isto é quase impossível — reputá-las vãs e falsas; e, desta sorte, ocupando-me apenas de mim mesmo, e considerando o meu interior, procurarei familiarizar-me comigo pouco a pouco e conhecer-me cada vez melhor". Na segunda *Meditação* (§8), Descartes nos diz porque em geral se pensa que o conhecimento das coisas exteriores é o mais seguro: "... meu espírito é um vagabundo que se compraz em andar extraviado, e por isso não pode suportar ser conformado nos justos limites da verdade".

## VII — DESCARTES FRENTE A SEBOND, MONTAIGNE E LULLO

C. Bartholmès em artigo sobre Montaigne, no Dictionnaire de Sciences Philosophiques, de M. Ad. Franck, diz o seguinte: "É bastante ter lido duas páginas suas para saber que Montaigne era um cético nato, que ele recebeu da natureza esta quietude, esta indolência, que se tem notado em todos os céticos célebres, de Pirro a Hume. Possuia, além disto, em um grau acentuado, uma outra disposição particular aos incrédulos, uma insaciável e universal curiosidade, e a curiosidade dos pormenores e das exceções, mais do que a dos fatos gerais e das leis constantes. A galhofa enfim era para ele como para Sexto Empírico uma necessidade imperiosa. Os acontecimentos tão numerosos do séc. XVI deveriam poderosamente fecundar estas atitudes e estes gostos então muito difundidos. A descoberta da América revelava costumes e hábitos estranhos; a ressurreição da antiguidade clássica sugeria comparações pouco favoráveis ao presente; a anarquia na religião e na política, as guerras de opinião e as batalhas materiais conduziam o espírito a só perceber em tudo diversidades, infidelidades, mudanças. Em nenhuma parte, nem fixidez nem unidade: o fanatismo inspirava um fastio do dogmatismo, os pensadores em número reduzido, e uma diversidade de princípios abalando até mesmo a convicção espontânea da identidade do gênero humano; nas escolas um pedantismo arraigado e grosseiro; no mundo superstições frívolas, mas vindicativas e sanguinárias; apesar de todos os contrastes que armam umas contra as outras todas as opiniões, todas as crenças igualmente autoritárias, igualmente intolerantes. É em presença deste espetáculo que Montaigne se refugia na antiguidade: mas lá também encontra antagonistas e oposições sem número, Aristóteles às turras

com Platão, os Acadêmicos abespinhados contra o Pórtico, e os interpretes modernos aplicados a exagerar estas variedades, em razão de seu partido ou de suas aflições pessoais: não resta mais nada a Montaigne do que ele mesmo. Da solidão de sua feliz e opulenta memória, e na de seu entendimento que considera tudo variável e relativo, ao mesmo tempo real e incerto, o filósofo de Bordeaux se consola, rindo, das misérias dos homens, da instabilidade das coisas, e sobretudo da vanidade dos sistemas" (pg. 1125).

Perguntamos em primeiro lugar se efetivamente Montaigne se refugia em si mesmo por uma decepção geral contra tudo e contra todos, e por sua natureza indolente. Sendo um agnóstico cristão, teria o modelo do Eclesiastes para justificar a posição assumida. Dizemos posição assumida, e o fazemos propositadamente porque entendemos poder colocar Montaigne dentro de um movimento de espiritualidade nova, que se fortalece em sua época, e a que ele se liga com clara consciência.

No capítulo XX dos Essais, diz Montaigne: "Cícero diz que filosofar não é outra coisa que se preparar para a morte. Isto significa que o estudo e a contemplação retiram de alguma forma nossa alma fora de nós, e a colocam à parte do corpo, o que representa uma certa aprendizagem e semelhança da morte; ou então que toda a sabedoria e discurso do mundo resulta afinal na situação de nos ensinar a não temer morrer".

Cita Cícero em tese nitidamente socrática, que toma com relação a uma forma específica de conhecimento: conhecimento contemplativo; conhecimento que aparta a alma do corpo; conhecimento que se desliga das coisas; conhecimento que nos faz não temer a morte, sabendo-se que tal temor é uma aflição para o espírito humano, e que desfazendo-se dele adquire um estado de paz fundamental.

Entendido nos termos em que Montaigne coloca o problema do conhecimento, aquele que não se realiza neste plano deixa de corresponder a um conhecimento verdadeiro. Ora, diz Montaigne neste mesmo capítulo que "o remédio do homem vulgar é não pensar nisto. Mas, de que brutal estupidez lhe pode advir uma cegueira tão grosseira?" Não se trata, pois, de esquecer a questão: trata-se então de ter consciência da fragilidade de um conhecimento que nos prende às coisas, em lugar

de desligar-nos delas. Este é, no nosso entender, o sentido do agnosticismo de Montaigne. E, desta forma, a análise da vacuidade do conhecimento humano que se realiza em sentido impróprio assume o significado de uma ação missionária. Este ponto se esclarece pela relação de Montaigne com Sebond. E nestes termos se define o socratismo cristão de Montaigne.

Diz ele: "Nossas razões e discursos humanos são como matéria informe e estéril: a graça de Deus é a sua forma; é ela que lhe dá a feição e o valor. De forma que as ações virtuosas de Sócrates e de Catão se tornam vãs e inúteis pelo fato de não ter tido em seu fim considerado o amor e obediência do verdadeiro Criador de todas as coisas, e por ter ignorado Deus: assim também ocorre com nossas imaginações e discursos; eles têm um certo corpo, mas é uma massa informe, sem figura e sem clareza, se a fé e a graça de Deus não lhe estão unidas" (Essais cap. XII). Conclui-se: a posição de Sócrates só se justifica verdadeiramente unida à fé.

E assim acrescenta Montaigne: "O meio que eu encontro para rebater este frenesi, e que me parece o mais adequado, é destruir e atirar aos pés o orgulho e a pretensão humana; fazer-lhe sentir a inanidade, a vanidade e aniquilamento do homem; arrancar-lhe das mãos as pobres armas de sua razão; fazer-lhe baixar a cabeça e morder a terra sob a autoridade e reverência da majestade divina".

Estas afirmações Montaigne as faz inspirado por R. Sebond. O capítulo XII dos *Essais* é constituído pela *Apologia de Raimond Sebond.* Ainda aí é um tema socrático, que é levado em consideração: "... outros disseram que a ciência é mãe de toda virtude, e que todo vício é produzido pela ignorância. Se isto é verdade, é suscetível de uma longa interpretação".

Montaigne traduziu para o francês a *Teologia natural* de Raimond Sebond. Nela, admirou a riqueza de imaginação do autor, a contextura da obra bem estruturada, e seu propósito, cheio de piedade. "Seu fim é audaz e corajoso, pois ele procura, por razões humanas e naturais, estabelecer e verificar contra os ateistas todos os artigos da religião cristã: e nisto, para falar a verdade, eu o acho tão firme e bem sucedido que eu penso até não ser possível fazer melhor sobre isto, e creio que ninguém o igualou" (Ibid.).

E agora aparece esta profissão de fé de Montaigne: "É apenas a fé que alcança vivamente e certamente os altos mistérios de nossa religião; mas isto não quer dizer que não seja uma belíssima e louvabilíssima empresa acomodar ainda a serviço de nossa fé os instrumentos naturais e humanos que Deus nos deu. Não se deve duvidar de que este seja o uso mais honorável que lhe poderemos dar, e que não há ocupação ou propósito mais digno de um homem cristão do que procurar por todos os seus estudos e pensamentos cultivar, estender e amplificar a verdade de sua Crença. Não nos contentamos de forma alguma de servir a Deus de espírito e alma; nós lhe devemos ainda e rendemos uma reverência corporal; aplicamos nossos próprios membros, e nossos movimentos e as coisas externas para honrá-lo. É necessário fazer assim, e acompanhar nossa fé *com toda* a razão que existe em nós, mas sempre com este cuidado de não estimar que seja de nós que ela depende, nem que nossos esforços e argumentos possam aperfeiçoar uma tão sobrenatural e divina ciência. Se ela não entra em nós por uma infusão extraordinária; se ela aí entra não apenas por discursos, mas ainda por meios humanos, ela não se encontra ainda em sua dignidade nem em seu esplendor; e certamente eu proclamo contudo que nós não a gozamos senão por este caminho" (Ibid.).

A importância desta passagem, a nosso ver, é que todo o debate de fé e razão se altera, quando se aponta o fato, como ocorre na liturgia, em que os gestos, os movimentos e as próprias coisas materiais aparecem como instrumento do culto de Deus. Com mais razão ainda a própria razão pode ser instrumento de comunicação da fé. A condição é apenas de estar submetida à fé, e não pretender submeter a fé à razão.

Por isso, Montaigne prega a obediência como o único ato próprio ao homem de bem, lembrando que a primeira tentação feita ao homem por parte do diabo se insinua pelas promessas que faz de ciência e de conhecimento (Ibid., Éd. Flamarion, T. II, pg. 195). Ora, o soberano bem consiste na tranqüilidade da alma e do corpo (Ibid., pg. 196). E lembra o Eclesiastes: "Muita ciência muito desgosto; e quem adquire ciência adquire trabalho e aflição" (Ibid., pg. 207). Ou então S. Paulo: "Os simples e os ignorantes se elevam e atingem o céu;

e nós, com todo o nosso saber, nos despencamos nos abismos infernais" (Ibid. pg. 209). Os cristãos sabem de modo especial como a curiosidade é um mal natural e original do homem (Ibid., pg. 210). "A participação que temos no conhecimento da verdade, qualquer que ela seja, não é por nossas próprias forças que nós a adquirimos... Nossa fé não é conquista nossa, mas um puro presente liberalidade de outro" (Ibid., pg. 212). "O homem mais sábio que já existiu (e que não proporcionou outra mais justa ocasião de ser considerado sábio senão por esta sentença), quando lhe é perguntado o que sabia, respondeu que sabia isto, que nada sabia" (Ibid., pg. 214). Sócrates considerava vãs todas as outras ciências, a não ser a que trata dos costumes e da vida. (Ibid., pg. 224). E eis porque Montaigne toma como divisa a pergunta: "Que sei eu?" (Ibid., pg. 249).

Vários autores indicam que a posição de Montaigne, mesmo na *Apologia de Raimond Sebond* reflete o contrário da posição deste.

Sebond é apontado como um discípulo de Raimundo Lullo. Mestre em artes, medicina e teologia, talvez tenha sido Reitor da Universidade de Toulouse. Morreu em Toulouse em 1436. Sua obra principal se intitulou: *Liber creaturarum, specialiter de homine, et de natura, eius inquantum homo; et de his, quae sunt ei necessaria ad cognoscendum seipsum et Deum: et omne debitum, ad quod homo tenetur, et obligatur tam Deo quam proximo.* Mais tarde se acrescentou o título de *Theologia naturalis,* pelo qual ficou mais conhecido.

Para Sebond, Deus nos deu dois livros concordantes e complementares: o livro da Natureza e o da Sagrada Escritura. Com relação ao primeiro, sua chave não se encontra no ensinamento dos doutores, mas na experiência. Este é comum a todos, e não se pode falsificar nem interpretar falsamente. O das Sagradas Escrituras não é comum a todos, e pode ser falsificado, assim como pode ser mal interpretado pelos herejes. A chave do livro da Natureza é o próprio homem.

"No livro da Natureza se baseia a nova ciência que Sebond propõe. Ciência fácil de aprender. Basta um mês para que qualquer um, clérigo ou leigo, a domine. Estudando-a um mês, aprenderá mais do que estudando os doutores por cem anos. É uma ciência infalível que

argüe por razões irrecusáveis e certíssimas, como é a experiência que cada um tem da natureza das criaturas e de si mesmo. Não necessita outros testemunhos além do próprio homem. O homem por si mesmo deve ser o meio, o argumento e o testemunho da ciência do homem nas coisas que pertencem à sua salvação ou condenação, à sua felicidade, a seu bem ou a seu mal. Antecipando-se a Descartes, Sebond considera a experiência interna do próprio homem como o meio mais seguro para demonstrar a existência a atributos de Deus" (G. Fraile, Hist. de la Fil., T. III, pg. 151). "Sebond dedica vários títulos a expor um grande tratado do amor, no qual se inspiraram abundantemente os místicos espanhóis e estrangeiros. Há dois amores: o de Deus, que é a suma de todo bem, e o de si mesmo, que é a de todo mal" (Ibid., pg. 152). O *Liber creaturarum* teve ampla influência". Nicolau de Cusa tinha um exemplar em sua biblioteca (Ibid.. pg. 152).

Para Tomás e Joaquim Carreras Y Artau, "o autor do Liber creaturarum é um caso eloqüente da fecundidade do pensamento luliano; pois partilhando o propósito inicial (daquele)... de criação de uma nova ciência ou arte geral para a defesa da fé cristã, deixou-nos uma obra cheia de vigor e originalidade..." (Hist. de la Fil. Española, T. II, pg. 143).

"Basta apenas a leitura do Prólogo para convencer-nos de que a atitude inicial de Sebond, seu primeiro impulso por assim dizer, é francamente luliana. Com um otimismo ingênuo e transbordante, Sebond como R. Lullo se ufana de haver descoberto uma nova ciência, uma ciência geral com relação às demais ciências ou artes, equivalente à arte geral luliana. Esta ciência, segundo Sebond, ilumina as demais, pois constitui a origem e fundamento de todas as ciências que são necessárias ao homem, até o ponto em que quem a possui tem em suas mãos o fundamento e a raíz de toda verdade. Ela não necessita nem pressupõe nenhuma outra ciência, porque é a primeira ciência necessária ao homem, a que ordena as demais ciências ao bem e à autêntica verdade e utilidade do homem" (Ibid., pg. 147).

A doutrina de Sebond rompe os moldes da oposição medieval entre razão e fé, entre entendimento e crença. O entendimento, para ele, tem uma quádrupla função:

afirmar e negar, crer e rechaçar a crença: *affirmare et negare, credere et denegare*. Desta forma, já não é operação privativa do entendimento afirmar o racional ou inteligível, mas também, o *impensável (totaliter incogitabilia ab omni homine)*, por via da crença, sempre que o afirmado concorde com a natureza humana, por ser o mais desejável e amável (Cf. Carreras Y Artau, pg. 152). Sebond conhecia o opúsculo de Gerson *Super doctrina Raymundi Lulli*

Para Carreras Y Artau, "persiste no autor do *Livro das criaturas* o mesmo afã de Lullo de popularizar o saber, com alguma diferença, sem dúvida, que é preciso apontar. O Doutor Iluminado, nas múltiplas e sucessivas versões que nos dá de sua Arte geral, é sempre o genuíno representante do escolasticismo popular. Sebond, que se foi emancipando da lógica silogística, substituindo as razões *necessárias* ou *lógicas* lulianas por outras razões mais humanas e cordiais, nos apresenta uma obra que, por sua fatura pouco sistemática, afasta-se cada vez mais dos procedimentos escolásticos. Muitos dos capítulos do *Liber creaturarum* — prescindindo de seu latim bárbaro, porém isento de terminologias arrevesadas são verdadeiras dissertações, animadas por uma peculiar eloqüência, persuasiva e sugestiva, epilogadas comumente por uma veemente exortação que o moralista faz ao leitor para mover-lhe à ação eficaz e imediata. Com razão, pois, se viu na estrutura do *Liber creaturarum* o germe do *ensaio* à maneira de Montaigne, esse gênero literário que, se não é inteiramente filosofia, é uma arte de filosofar posta ao alcance de qualquer leitor curioso, ainda que não seja filósofo profissional" (Op. cit., pg. 155). A aproximação com Montaigne não é gratuita: Pascal considerava a *Apologia de Raimond Sebond* como a *summa* do pensamento filosófico e religioso de Montaigne ("Entretiens avec Mme. de Sacy. . .").

Sebond em sua nova ciência abandona até mesmo a aspiração de R. Lullo de dominar com um pequeno número de princípios todas as ciências, para ater-se ao objetivo principal a atingir. E, na verdade, a arte combinatória de R. Lullo parecia ser sobretudo um artifício não efetivamente essencial à tarefa que se propunha cumprir com zelo missionário.

De fato, R. Lullo acreditou receber a *Ars Magna*

por iluminação celeste, como Descartes o seu método.

Conta uma antiga tradição que R. Lullo, quando morava em Randa (Arrenda, do árabe, cana de aloé, que parece um candelabro iluminado quando é o mês de maio), "fervoroso penitente, asceta da ciência e amor de Deus" recebeu uma visita misteriosa: chegou à caverna em que se encontrava na montanha, e travou com Lulo amável conversa.

"Raimundo falou das bondades de Deus com aquele fervor entranhado e com aquele ardor de convicção próprio dos recem convertidos. Porém, no diálogo saboroso, mais altas coisas de Deus e do céu soube dizê-lo aquele pastor desconhecido que em hora tão estranha o visitava. Logo percebeu Raimundo que a sabedoria que fluia dos lábios do terno pastor não fora aprendida em nenhuma das famosas Universidades de seu tempo nem bebida em nenhuma das doutas aulas teológicas nem em nenhum dos sábios livros especulativos, que são ainda hoje glória, luz e honra da Idade Média. Dir-se-ia que era um anjo dentre os ungidos de Deus, que baixasse à terra com cajado pastoril, desconhecido debaixo de sua veste de couro. O estranho se deteve ante uma grande pilha de livros febrilmente escritos pela mão veloz do solitário iluminado. Acercou-se a eles. Colou neles seus lábios vermelhos: selo, ósculo e ratificação. Logo os molhou com o celeste aljôfar de suas lágrimas, e alçando a mão calosa bendisse a Raimundo com uma bênção suprema e lhe profetizou que seu duplo apostolado, o do ministério de sua palavra e o de sua pena, faria grande bem ao mundo. E desapereceu, dissolvendo-se no ar tênue e no céu claro" (Raimundo Lullo, de Lorenzo Riber, Ed. Labor, Barcelona, 1935, pg. 45).

Lullo, tendo verificado que sua *Arte demonstrativa* era por demais árida e sutil para os escolares da Sorbone, procurou apresentá-la de forma amena e acessível: "Por uma bela ficção supõe que tem um filho aquele homem que se encontrava em terra estrangeira com pesar e aflição e se espantava muito que as gentes deste mundo conhecessem e amassem tão pouco a Deus, de tal forma que este mundo havia sido dado aos homens a fim de que por eles fosse conhecido e amado. Chamava-se Félix, e seu pai ternamente o amava. Um dia lhe disse estas palavras: Amável filho meu, a ponto de fene-

cer e morrer estão a sabedoria, a caridade e devoção e contados são os homens que se mantêm dentro do fim para que Deus os criou. Não existem a devoção nem o fervor que deveria haver no mundo nos tempos dos apóstolos e dos mártires que para conhecer e servir a Deus sofriam paixão e morte. Convém que te maravilhes e inquiras aonde terão ido a caridade e a devoção. Vai-te pelo mundo e maravilha-te... Obedeceu Félix o mandamento de seu pai e despediu-se dele com graça e bênção; e segundo a doutrina que seu pai lhe dera, andava por selvas e bosques, por planícies e por montanhas, por ermos e povoações; dialogava com príncipes e cavaleiros, entrava em castelos e cidades e se maravilhava de todas as maravilhas que encontrava em suas maravilhosas peregrinações. Cortesmente saudava as formosas pastoras que pastoreavam encantado pela amenidade das pradarias verdes cortadas pelo curso fugaz de borbulhantes arroios; reverenciava os ermitãos de longas barbas e de cabeça de lã, se por acaso os encontrava meditativos, captando o opaco frescor das belas fontes desconhecidas. Desta sorte Félix andava pelo mundo, com a fronte juvenil aberta para a beleza: perguntava pelo que não entendia, contava o que sabia, trabalhos e perigos arrostava para que a Deus fosse feita reverência e honra" (L. Riber, Ibid., pg. 99).

Em uma passagem de *Amigo e Amado*, diz R. Lullo: "Entrou um dia o Amigo no claustro de religiosos e lhe perguntaram se era religioso. Respondeu: Sim, de meu Amado. — Que regra segues? Responde: A de meu Amado. — Fizeste que voto? Disse: A meu Amado. — Tens vontade? Não, que a tem meu Amado".

A nova lógica de R. Lullo visa indagar sobre o verdadeiro e o falso, que considera como um conhecimento *natural*, ou de *primeira intenção*, enquanto entende a lógica aristotélica como sendo formal, e de *segunda intenção*, e, por isso, deficiente em seu modo de conhecer.

A *Ars generalis ultima* de R. Lullo estava baseada em dezoito princípios gerais. Nove princípios *absolutos:* bondade, grandeza, eternidade, poder, sabedoria, vontade, virtude, verdade e glória. Nove princípios *relativos:* diferença, concordância, contrariedade, princípio, meio, fim, maioridade, igualdade e minoridade. Os prin-

cípios particulares se deduzem por combinação dos princípios anteriores.

"Lullo assinala cuidadosamente as diferenças entre *Arte geral* e *lógica*. O lógico, para ele, trata das segundas intenções; o artista, das primeiras intenções. A lógica é ciência instável e caduca; a Arte geral é permanente e estável. O lógico formula a conclusão mediante duas premissas; o artista, com a combinação dos princípios e das regras. Com a lógica apenas não se pode descobrir a lei verdadeira (entenda-se a cristã), o que é possível com os princípios e as regras da *Arte geral*. Enfim, a lógica é de difícil aprendizagem, de tal forma que melhor pode aprender o artista com a Arte geral em um mês do que o lógico a lógica em um ano... Toda a dialética luliana está orientada para um mesmo objetivo: a demonstração dos artigos da fé católica; e ainda que se mova constantemente dentro da corrente agostiniano — anselmiana, oferece contudo alguns caracteres e formas originais. Um critério de certeza lógica — ou, dito em linguagem luliana, de *certificació de la veritat* — informa diversos tipos de demonstração propostos pelo Doutor Iluminado: é o critério da maior nobreza ou perfeição, o qual constitui, por outro lado, uma peça indispensável de sua metafísica exemplarista" (Carreras Y Artau, op. cit., T. I, pg. 458). Claro está em conseqüência deste critério de perfeição a necessidade de atribuir ao ser existente o melhor, o mais nobre, o mais perfeito, sendo que a imperfeição aparece como afastamento do ser. O modelo mais completo da verdade, pelo critério da perfeição, está na imensidade da bondade, da grandeza, da eternidade, e de todas as dignidades divinas.

Descartes tem consciência desta distinção entre Lógica e Arte: "eu observei que para a Lógica, seus silogismos e a maior parte de suas demais instruções servem mais a explicar a outrem as coisas que se sabe, ou mesmo, como a arte de Lullo, a falar, sem julgamento, daquelas que se ignora, do que a ensinar" (Disc. parte II). Tem ciência, portanto, também, de um método de pensar que se apresenta dirigido a uma *intenção primeira*, que não fica apenas no plano do formalismo lógico, mas aspira ao plano dos valores de verdade e falsidade, de bem e mal.

Ao cálculo combinatório de Lullo, e dentro das

próprias finalidades do método luliano, Descartes percebe a possibilidade de usar os recursos da Álgebra.

Mas, que é a Álgebra para Descartes?

Pierre Boutroux (L'idéal scientifique des mathématiciens", Paris, PUF, 1955) nos diz que um sábio de Bagdad, Mohammed Ben Musa-Al-Khwarizmy compõe no séc. IX um tratado que teve um notável sucesso: o *Al' djebr* ou *al moukabalah.*

Trata-se de uma técnica ou método de cálculo praticado pelos árabes. Duas operações fundamentais efetuadas uma como a outra sobre as somas dos números relativos a caracterizam: a *se' djebr,* que passa de um membro da igualdade para o outro todos os termos precedidos do sinal de menos, de maneira a deixar em cada membro apenas termos precedidos do sinal mais; e a *moukabalah,* ou redução dos termos semelhantes.

A álgebra é esta *al' djebr* ou *al moukabalah.* O nome de Al-Khwarizmy transformou-se no nome comum algarismo.

Ora, a álgebra se apresenta como uma técnica que tem por objeto o cálculo e que se jata de proporcionar várias vantagens preciosas. Graças à simplicidade e à fixidez dos procedimentos, ela pretende, de fato, operar rapidamente, seguramente, mecanicamente, pertinentemente (Cf. ibid., pg. 82). É necessário notar que a Álgebra é essencialmente uma *regra* (Regula).

Diz Pierre Boutroux: "Ao contrário dos sábios gregos, os indus foram antes de tudo calculadores. Espíritos práticos, não se preocuparam de tornar suas teorias vigorosas e belas. Não existe em seus tratados teoria científica propriamente dita, mas apenas *regras,* formuladas quase sempre em versos, e sem demonstração: — Diz-me cara e bela Lilavati — assim se exprime Bhaskara — tu que tens os olhos como os do falcão, diz-me qual é o resultado da multiplicação, etc. E a resposta se segue. Bhaskara nos dá, neste tom, um conjunto de regras, que constituem *um fácil método de cálculo, atraente por sua elegância, claro, conciso, doce, correto, agradável de aprender.* Uma coleção de receitas e fórmulas, eis o que era esta ciência para os indus. E eis porque eles foram hábeis algebristas. E quando no princípio do Renascimento as tendências práticas se aliaram a sólidos estudos científicos a álgebra encontrou um desenvolvimento definitivo". "Em suma, diz P.

Boutroux, nos primeiros tempos da álgebra, os que tiveram sucesso nesta ciência foram os que não tiveram escrúpulos teóricos" (Ibid., pg. 89).

E, acrescenta P. Boutroux: "Em resumo, tanto mais o mecanismo combinatório que é a álgebra possa abstrair-se da realidade, mais estenderá seu alcance e seu campo de aplicação. Um método universal, uma chave de todas as ciências, eis o que, depois de Raimundo Lullo (séc. XIII), toda uma geração de filósofos sonhava criar. E se estes filósofos foram em grande parte medíocres matemáticos, não são menos guiados pelo princípio mesmo do qual procede a álgebra. Não é bastante significativo que se tenha dado a esta ciência o mesmo nome do método pelo qual Raimundo Lullo mostra tanto entusiasmo? A Álgebra é *o método por excelência*, é a *grande arte, ars magna, a arte das artes, artium ars*" (Ibid., pg. 92).

E aqui podemos ainda acrescentar esta observação de P. Boutroux: "Concluamos que se a atividade matemática de Descartes foi, de fato, apenas um episódic de sua carreira, o mesmo não ocorre com relação à sua admiração pelo método algébrico. O método algébrico, e, por conseguinte a própria álgebra — uma vez que a álgebra pura, considerada separada de suas aplicações, reduz-se a um método — teriam certamente representado um papel capital na elaboração da *Matemática universal cartesiana,* se algum dia ela tivesse sido criada" (Ibid., pg. 104).

Para nós, a *Mathesis universalis* de Descartes não deve ser concebida necessariamente como um *Corpus scientiarum,* de tipo enciclopédico, ou como a síntese subjetiva das ciências à maneira de Augusto Comte, se se levar em consideração que está presente no seu pensamento a idéia da processão divina na obra da criação. Mas, a Álgebra, entendida como um método que se justifica como um conjunto de regras de sentido prático, e a *Ars generalis de Lullo,* numa dimensão de conhecimento acima do formalismo da Lógica antiga, aparecem como elementos culturais suficientes para justificar a apresentação que Descartes faz de seu método. A *Mathesis universalis* pode ser concebida como o conhecimento de todas as coisas à feição do *Liber creaturarum,* em que as coisas são conhecidas não por si mesmas, mas pelo que significam para o

homem, como obras de Deus, isto é pelo modo por que são conhecidas. Assim, é Descartes quem o diz: "... o que me contentava mais neste método era que, por ele, eu estava seguro de usar por completo minha razão (d'user *en tout* de ma raison), senão perfeitamente, ao menos o melhor que estava em meu poder" (Disc., parte II; Cf. Ib. Les principes de la philosophie, art. I: Descartes usa a expressão "l'usage *entier* de notre raison").

Desta forma, pretende Descartes atingir o objetivo visado por Raimundo Lullo, realizar a visão das coisas como o propõe Raimond Sebond, e fugir ao agnosticismo indicado por Montaigne, e a que o homem está condenado se se atém à operação analítica da razão, e não se alça a um tipo de conhecimento fundamentalmente pelo amor, no plano da meditação.

Neste sentido, aliás, está merecendo uma atenção muito especial o estudo de um trabalho de Descartes, que ficou inacabado, cuja importância nos parece muito grande. Chamamos a atenção sobretudo para o subtítulo da obra, que parece claramente propor um tipo de conhecimento ou de "ciência" fora de qualquer quadro teológico ou filosófico tradicionais. Façamos uma reflexão sobre o título, que se enuncia assim, segundo a edição de Adam et Tannery: "La Recherche de la vérité par la lumière naturelle qui toute pure, et sans emprunter le secours de la Religion ni de la Philosophie, determine les opinions que doit avoir un honête homme, touchant toutes les choses qui peuvent occuper sa pensée, et penetre jusque dans les secrets des plus curieuses sciences".

## VIII — INTUIÇÃO E VIVÊNCIA SEGUNDO DESCARTES

Ao início da primeira Meditação, diz Descartes: "Já há algum tempo que percebi que desde os meus primeiros anos tinha recebido uma quantidade de falsas opiniões como verdadeiras e que o que eu a partir daí tinha podido construir sobre princípios tão mal seguros, só poderia ser muito duvidoso e incerto; de maneira que me seria necessário empreender seriamente em minha vida o me desfazer, de uma vez, de todas das opiniões que adotara até então em minha convicção, e começar tudo de novo desde as bases, se eu quisesse estabelecer alguma coisa de firme, e de constante nas ciências". No resumo inicial de apresentação das Meditações, ele o afirma nestes termos: "Na primeira (meditação) eu coloco em relevo as razões pelas quais podemos duvidar geralmente de todas as coisas, e particularmente das coisas materiais; ao menos enquanto não tivermos outros fundamentos nas ciências além dos que temos tido até o presente".

Parece claro que a dúvida com relação aos conhecimentos da ciência se explica pelo fato de que o seu modo de proceder na ordem do conhecimento conduz a um tipo de resultados que justificam a existência da dúvida. A ciência que pretende estabelecer princípios a partir de um conhecimento fundado nos dados sensíveis estaria condenada a conclusões permanentemente sujeitas à dúvida. Assim, na Carta prefácio a *Les principes de la Philosophie*, diz Descartes: "certeza não está nos sentidos, mas no entendimento apenas, quando ele tem percepções evidentes".

Analisando a posição dos seguidores de Platão e Aristóteles, diz Descartes que os mesmos se detiveram sobretudo numa questão principal: saber se deveriam duvidar de tudo, ou se haveria alguma coisa de certa.

Optando por uma ou outra posição, foram conduzidos a erros extravagantes: os que optaram pela dúvida, "estenderam-na até mesmo às ações da vida, de sorte que negligenciaram o uso da prudência em sua conduta"; os que optaram pela certeza, entenderam poder encontrá-la na dependência dos sentidos "a ponto de se dizer que Epicuro ousava afirmar, contra todos os argumentos dos astrônomos, que o sol não é maior do que parece" (Cf. Carta-prefácio a *Les principes).*

Aí se deve notar ainda um fato: a dúvida é inadmissível com relação à vida. E por isso mesmo Descartes propôs as regras da moral provisória, acatando, o que tradicionalmente era aceito, em oposição ao que se refere ao conhecimento científico, cuja tradição deveria ser rejeitada, porque conduzia à dúvida.

Assim, no texto de *Les principes,* § 3, diz "que nós não devemos usar da dúvida com relação à conduta de nossas ações"; "pois é certo que no que diz respeito à conduta de nossa vida, somos obrigados a seguir constantemente opiniões que são apenas verossímeis, uma vez que as ocasiões de agir em nossas tarefas se passam quase sempre antes que possamos livrar-nos de todas as dúvidas. E desde que muitas delas são encontradas sobre um mesmo assunto, ainda que não percebamos que haja qualquer veracidade maior de umas sobre as outras, se a ação não sofre com isto prejuízo, a razão quer que escolhamos uma dentre elas, e após tê-la escolhido, a sigamos constantemente da mesma forma que se a tivessemos julgado muito certa". No § 4 nos diz porque podemos duvidar da verdade das coisas sensíveis. No § 5 nos diz que podemos também duvidar das demonstrações matemáticas porque "Deus que nos criou pode fazer tudo o que lhe aprouver". No § 6 nos diz que temos um livre arbítrio que permite podermos abster-nos de acreditar nas coisas duvidosas e assim evitar de enganar-nos.

Resta-nos, então, optarmos pela crença em Deus, através da qual poderemos conhecer de modo especial e válido todas as coisas. Diz Descartes "que é impossível que tenhamos a idéia ou imagem do que quer que seja se não existe em nós ou fora de nós um original que compreende de fato todas as perfeições que nos são assim representadas" (Les principes, § 18). A idéia é de que só um ser perfeito que envolve em si todas as

perfeições possíveis é capaz de captar as perfeições nos seus diversos graus e manifestações; ora, o homem não tem esta perfeição; assim, é por participação que ele apreende a representação das perfeições das coisas.

No resumo das Meditações, diz Descartes que para entender que exista em nós a idéia de um ser soberanamente perfeito, que contém tantas realidades objetivas, "quer dizer participe por representação de tantos graus de ser e de perfeição", exige a existência de uma causa soberanamente perfeita, de onde provém esta representação. Assim, é através de Deus que se realiza o conhecimento verdadeiro.

Consideremos a conclusão de *Les principes:* "Acima de tudo, sustentaremos como regra infalível, que o que Deus revelou é incomparavelmente mais certo que o resto; de forma que, se algum lampejo da razão parecer sugerir-nos alguma coisa em contrário, nós estejamos sempre prontos a submeter nosso julgamento ao que vem de sua parte. Mas, no que concerne a verdades em que a Teologia não interfere, não parece apropriado que um homem que quer ser filósofo receba como verdadeiro o que não conheceu como tal, e que prefira mais fiar-se nos sentidos, quer dizer nos juízes inconsiderados de sua infância, do que em sua razão, se ele está em estado de bem a conduzir".

Interessa-nos de modo especial refletir sobre a extensão desta expressão de Descartes: "se ele está em estado de bem a conduzir". Aqui está de fato um ponto crucial na compreensão da posição de Descartes. A razão verdadeira é definida em função de um *estado*. Ora, este estado é uma situação existencial.

No *Discurso*, diz Descartes: "Eu ficaria muito satisfeito de fazer ver, neste discurso, quais os caminhos que eu segui, e nele representar minha vida como num quadro... Meu propósito não é ensinar aqui o método que cada um deve seguir para bem conduzir sua razão, mas somente fazer ver de que forma eu procurei conduzir a minha". Ora, aí está um testemunho, um depoimento vivencial. E este é fundamentalmente o método de Descartes.

Na dedicatória das "Meditações" aos doutores da Faculdade de Teologia de Paris, diz ele: "método, que na verdade não é novo". Na Carta-prefácio de *Les Principes,* diz ele: "Mas, ainda que todas as verdades que

eu coloco entre meus princípios tenham sido conhecidas em todos os tempos por todo mundo, não houve todavia ninguém até o presente, que eu saiba, que as tenha reconhecido como princípios da fliosofia, quer dizer como aqueles de que se pode deduzir o conhecimento de todas as outras coisas que estão no mundo: e por isso resta-me provar que o são e a mim me parece não haver melhor modo do que fazê-lo ver *por experiência*, quer dizer convidando os leitores a ler este livro".

Todo o problema básico do método cartesiano é o de colocar o indivíduo num estado em que ele possa fruir de um conhecimento que se realiza segundo o modelo dos místicos. Operando no plano da filosofia, este conhecimento das coisas se efetuará como a visão das coisas em Deus, ou seja em função de Deus. Este, o plano positivo do conhecimento para Descartes.

Outro é o plano discussivo de exposição do seu pensamento, e neste sentido é necessário recordar que aos Doutores da Sorbone diz ele que Leão X na Sessão 8.ª do Concílio de Latrão "ordena expressamente aos filósofos cristãos responder aos argumentos (dos agnósticos) e empregar todas as forças de seu espírito para fazer conhecer a verdade", e isto é o que ele pretende fazer nas *Meditações*.

No plano positivo, temos o caminho da intuição e da dedução. A revelação divina, segundo Descartes, não nos conduz por graus, mas nos eleva de um salto a uma crença infalível. Os filósofos, sem sucesso, procuraram estabelecer certos princípios dos quais se pudessem deduzir as razões de tudo o que se é capaz de saber. Ora, Descartes toma da revelação certas idéias básicas, e as assume como princípios filosóficos pelos quais estabelece a razão de ser de todos os conhecimentos. Este é o plano de suas *Meditações*, onde se propõe a um tipo de conhecimento que não se dirige à satisfação de uma simples curiosidade, mas a uma ordem de valores em que o conhecimento atinge o que é verdadeiramente útil para o homem, e que é aquilo que diz respeito à sua salvação.

No plano discussivo, aparece em funcionamento o processo demonstrativo, mas este se aplica apenas a um reforço expositivo.

Na ordem positiva do conhecimento, Descartes propõe o método intuitivo, e a intuição verdadeira, obtida

pela razão, que opera "por completo", depende de um estado, ou de uma vivência.

Jacques Maritain, em "Trois reformateurs" nos fala do "pecado de angelismo" de Descartes. Viu Maritain que ,em matéria de Teoria do conhecimento, a questão se punha em Descartes nesta forma de visão direta, de intuição, do que a Teologia afirma como sendo o conhecimento próprio aos anjos. Para alcançar tal tipo de conhecimento, o homem deveria colocar-se num estado de purgação moral, num estado ascético, para poder operar com a razão "por completo", isto é em plenitude do que lhe é dado por natureza atingir, mas cuja operação é perturbada pelo modo arbitrário de o homem orientar sua conduta. O que J. Maritain não viu ou entendeu foram as razões que levaram Descartes a assumir tal posição, porque a tradicional classificação de Descartes como um racionalista impedia de ver a vinculação do filósofo com o movimento do misticismo intelectualista, na linha do socratismo cristão.

O enfoque de Descartes se faz sobre a perfeição do procedimento da razão, e não sobre a extensão dos conhecimentos adquiridos: "todas as ciências reunidas não são outra coisa senão a inteligência humana, que permanece sempre una, sempre a mesma, por mais variados que sejam os temas a que ela se aplique, e que não recebe dos mesmos nenhuma alteração, da mesma forma que a luz do sol não se altera pelos objetos que ilumina" (Regulae, 1.ª regra). Em reforço desta posição, diz mais adiante: "Se alguém quer seriamente procurar a verdade, não se deve aplicar unicamente a uma ciência, pois elas todas se ligam e dependem umas das outras; deve procurar unicamente aumentar as luzes naturais de sua razão, não para resolver tal ou qual dificuldade da escola, mas para que em cada circunstância da vida sua inteligência aponte desde logo à sua vontade o partido que ela deve tomar". O plano de conhecimento de Descartes é então este que por uma acuidade maior da razão conhece os objetos em função de seu interese para o bem daquele que conhece, e tem assim um sentido vital, e não meramente representativo, e por isso mesmo tal conhecimento é de natureza moral. Só neste plano, segundo Descartes, é possível obter conhecimentos verdadeiros.

E assim podemos reencontrar o sentido desta passagem de Descartes: "Toda ciência é um conhecimento certo e evidente; o homem que duvida muito não é mais sábio que o que jamais pensou; e até eu o olho como menos sábio se ele formou falsas idéias sobre certas coisas. Vale mais não estudar nada do que ocupar-se de objetos tão difíceis que, não podendo distinguir o verdadeiro do falso, seja obrigado a admitir como certo o que é duvidoso, uma vez que neste estudo deve-se menos esperar aumentar a ciência do que temer diminuí-la" (Regulae, 2.ª regra). Aí está o problema: não se trata de aumentar o conhecimento, mas evitar diminuí-lo, isto é, não perturbar a capacidade natural da razão de distinguir o verdadeiro do falso, com relação ao bem do homem, confundindo sua inteligência na ocupação do muito conhecer. Diz Descartes: "Notemos ainda que a experiência é freqüentemente enganadora" (2.ª regra). Não se trata pois do conhecimento entendido como relação de objeto ao sujeito que o conhece, mas como virtude do sujeito, tomada no próprio sujeito, como uma forma lúcida de ver.

Assim, Descartes, advertindo-nos sobre o novo uso que faz da palavra intuição, nos diz: "Eu entendo por intuição não a crença no testemunho variável dos sentidos ou os juízos enganosos da imaginação, má dirigente, mas a concepção de um espírito são e atento, tão fácil e tão distinta que nenhuma dúvida reste sobre o que nós compreendemos; ou seja, o que é a mesma coisa, a concepção firme que nasce num espírito são e atento pelas luzes únicas da razão". (Regulae, 3.ª regra).

O centro do pensamento de Descartes, portanto, não está no método tomado como um instrumento, ou um caminho a percorrer para a apreensão da verdade, mas na garantia existencial, vivencial, de um estado do espírito humano que o capacita à apreensão da verdade: este estado se define por ser ele "são e atento", isto é sadio porque permite a ação efetiva das luzes da razão. E atento, por que? Não apenas por ser desperto e vivaz, mas atento por que se dispõe a participar da iluminação divina, porque não se fecha para esta infusão da inteligência divina na operação de sua razão. Atento porque atende, porque tem atenção, porque se intenciona a esta participação, e a ela se dispõe: está *tencionado a*. Recordamos o que já transcrevemos ante-

riormente, pois no § 6.º de "Les Principes", Descartes diz que temos um livre arbítrio que permite podermos abster-nos de acreditar nas coisas duvidosas e assim evitar de enganar-nos. Este espírito atento é o espírito que por um ato de vontade se dispõe a participar do que Deus queira infundir no seu conhecimento. A chave da compreensão de Descartes, pois, está no discernimento do que ele possa entender por este "espírito são e atento".

Nestes termos, colocam-se em primeiro plano no pensamento de Descartes os temas da intuição e da vivência. É por aí, também, por todas as razões apresentadas, encontramos Descartes como um pensador vinculado ao misticismo, e sua filosofia pode ser classificada como uma forma do misticismo intelectualista, ou seja uma teorização filosófica da validade da experiência mística, uma transposição, para o terreno da filosofia, da visão direta do conhecimento místico amparado na graça, um desdobramento e uma forma de manifestação teórica de uma posição particular do socratismo cristão.

De modo especial, o que ressalta sobretudo no pensamento de Descartes é que o conhecimento que se baseia nas múltiplas experiências desnorteia o homem, e confunde-o num clima de dúvidas insanáveis. O conhecimento humano só pode pretender a verdade se se coloca num plano de valor absoluto, e este se definirá pelo conhecimento que atinge em cada situação particular o que é o bem do homem, porque isto o coloca permanentemente diante de Deus. Este conhecimento representa assim uma forma de compromisso vital, de participação contínua com a obra da criação em sua processão, e por isso se caracteriza por esses termos de intuição e vivência.

Intuição em lugar de uma teoria explicativa da existência porque a teoria, por sua universalidade, não teria abertura para o que de novo pudesse existir no processo criador permanente. Vivência, como condição da intuição, pelo estado do espírito são e atento, e ao mesmo tempo como forma de usufruir o conhecimento como um bem do homem, quando este conhecimento se faz pela percepção do que é o seu bem em cada ato particular do conhecimento, e dá a este conhecimento uma segunda dimensão: não é apenas uma representa-

ção que responde a uma curiosidade superficial, mas é uma forma de participação existencial. Nestes termos, o conhecimento verdadeiro não se realiza no plano da "lectio", mas da "meditatio", e o sentido de verdadeiro para Descartes tem sobretudo um significado moral. Neste sentido, não é apenas uma apreensão possível, ou potencial, mas "atual", sendo efetivamente uma realidade, e por isso mesmo uma verdade. A visão do conhecimento interessado no "útil" não tem para ele um sentido meramente pragmático, numa dimensão de operatividade puramente transitiva, mas "o útil" sendo de fato o "bem" do homem, num sentido mais profundo, o conhecimento verdadeiro é para Descartes um compromisso vital e estético. E a razão natural adquire em Descartes um sentido sobrenatural, por que para ele o "natural" da razão é operar pelas luzes que Deus lhe infunde, e não operar na espontaneidade da ligação com os dados da experiência.

Os comentadores de Descartes identificaram a sua posição anti-escolástica com uma posição naturalista, e por isso deixaram de alcançar toda a vinculação religiosa de Descartes com o misticismo cristão, do qual o seu pensamento é uma forma particular que procura manifestar-se sob categorias filosóficas.

A partir destas considerações que procuram apontar o centro da filosofia de Descartes de maneira clara e distinta, muita coisa precisará ser revista, em conseqüência, na apreciação da influência de Descartes no desdobramento da filosofia moderna. Não só pela influência de Descartes no pensamento moderno, aliás, mas assim também pelo fato de se poder compreender o quadro de colocação de várias das teses da filosofia moderna e contemporânea em suas dimensões próprias, sente-se de imediato a necessidade de rever uma série de interpretações relativas aos filósofos posteriores a Descartes. Parece-nos que uma nova visão se abre com relação ao valor do conhecimento, à objetividade da verdade e do real, à condição dos seres e do homem.

Assim se conciliam as duas posições: os cartesianos criticavam a imaginação, com o significado de conhecimentos oriundos dos sentidos; mas, ao pugnarem por um método que consistia em ter "visões" de tipo especial, isto aparecia aos críticos como um procedimento

imaginativo, tomado em outro sentido, qual seja o de criação pela razão.

Mas, sem dúvida alguma, pensamos poder compreender de maneira satisfatória todo um contexto cultural que conduziu a Filosofia ao enfoque primordial do sujeito sobre o ser, da intuição sobre o intelectualismo mediato, e da vivência sobre a teorização sistemática.

## IX — INTUIÇÃO E VIVÊNCIA SEGUNDO HUME

David Hume, ou melhor Home (1711-1776), nascido em Edimburgo, ao estabelecer-se na França, em La flèche, é que passou a adotar o sobrenome Hume, pelo qual ficou conhecido.

La Flèche nos diz alguma coisa de Descartes. E é de certo modo como opositor de Descartes, que Hume é geralmente conhecido. Aponta-se o empirista Hume em oposição a Descartes, o defensor das idéias inatas.

Comecemos por chamar a atenção sobre uma passagem de Émile Bréhier, que nos aponta um fato histórico que não parece entender, e que para nós é profundamente esclarecedor. Diz Bréhier: "O racionalismo cartesiano condenava a imaginação como uma das maiores fontes de erros e opunha a evidência da razão a suas crenças fictícias. Porém os críticos do séc. XVIII vêm nos grandes sistemas saídos deste racionalismo obras de pura imaginação; não se fala em outra coisa senão de "visões" de um Descartes ou um Malebranche, sendo acusados precisamente do que combatiam. Fala-se também em nome de uma razão mais prudente, apoiada na experiência, mais fiel à razão comum e vulgar" (Hist. de la Phil., cap. VIII).

Émile Bréhier não entende porque havia uma opinião corrente no século XVIII sobre Descartes e Malebranche, que se referia apenas às suas "visões". Para Bréhier, eles eram acusados "precisamente do que combatiam". Seria então uma crítica injusta por parte dos pensadores do século XVIII? Ou seria que mais próximos da difusão do pensamento de Descartes estavam diante de uma interpretação mais autêntica do que a que nos chegou depois de vários séculos?

Pela interpretação que fizemos de Descartes, de fato o objetivo principal do filósofo seria adquirir a capacidade de exercer a razão de forma a ter uma

visão diversa das coisas, uma visão de tipo especial, a transposição da ordem mística para o plano natural, como um procedimento filosófico autêntico. Esta visão, garantida por um estado de espírito, por uma vivência moral, à maneira do conhecimento dos gnósticos, era uma revelação subjetiva, sem qualquer critério objetivo de aferição. Assim se conciliam as duas posições: os cartesianos criticavam a imaginação, no sentido de conhecimentos oriundos dos sentidos; mas, ao pugnarem por um método que consistia em ter "visões" de tipo especial, isto aparecia aos críticos como um procedimento imaginativo, tomado em outro sentido, qual seja o de criação pela razão.

O fato constatado por Bréhier, que não o entende, confirma nossa interpretação, porque era por este aspecto que o pensamento de Descartes aparecia, transmitido ao século XVIII, com o seu espírito original. Por isso diz Bréhier: "Fala-se também em nome de uma razão mais prudente, apoiada na experiência, mais fiel à razão comum e vulgar".

Ora, sem dúvida podemos calcular as conseqüências práticas da posição de Descartes: se se confia na ação da razão que se apóia em Deus como garantia de seu exercício verdadeiro, mas isto apenas por uma atitude do sujeito, teremos na ordem prática homens que se apresentam como inspirados, ou possuidores de revelações particulares, como uma espécie de comunicações espíritas. Tais revelações se apresentarão diretamente, positivamente, e não crítica ou reflexivamente. Não há um critério objetivo que garanta a sua validade. Há a suposição de autoridade pela iluminação divina, que não pode ser verificada em termos objetivos, mas apenas em termos de confiança.

Não é de estranhar, pois, que o século XVIII tivesse sobre os cartesianos esta opinião generalizada de que se tratavam de visionários, de iluminados. E é frente a esta posição que se põe o pensamento de Hume.

A oposição, no entanto, não é tão radical como pode parecer à primeira vista. Em primeiro lugar, porque o conhecimento é considerado em função do sujeito, e não do objeto exterior. Em segundo, porque o conhecimento tem sobretudo uma significação moral. Em terceiro, porque o sujeito é considerado em termos de vivência. E estes são os três pontos que pretendemos

esclarecer para a compreensão do pensamento de Hume.

É verdade que a noção geral que se tem de Hume é bem diversa: pensa-se em Hume considerando o processo associativo do conhecimento, a passividade do espírito, e a não substancialidade do eu. Mas, esta é apenas uma visão de superfície. O que interessa no caso é a consideração do modo e das razões por que estas teses se colocam, e então somos obrigados a deslocar o foco de atenção na interpretação de Hume.

A oposição a Descartes pode ser caracterizada apenas, em termos gerais, pelo fato de que Descartes tratou o ser humano identificando a perspectiva metafísica com a perspectiva lógica para afinal considerá-lo como um puro ato psicológico, sendo a *res cogitans* puro ato de pensar que por si mesmo não tem qualquer conteúdo; ao passo que Hume quer explorar este conteúdo específico do ser humano, cuja investigação é o objetivo mesmo de seu tratado sobre *a natureza humana*. Se não há uma diferença radical entre o pensamento de Hume e o de Descartes, e há esta oposição, o que encontramos em Hume é um esforço no sentido de apresentar uma solução análoga à de Descartes, mas que guarde uma proporcionalidade mais nítida com o procedimento natural ao homem. É uma valorização da natureza do homem sem desprezar por completo a sua espontaneidade. Descartes, em favor de uma ação do homem por sua natureza profunda, procurava a purgação de todos os atos espontâneos que se voltavam para a experiência do mundo exterior. Hume quer valorizar a experiência, mas quer atender à natureza humana, e por isso a toma como experiência no sujeito e não como experiência do mundo exterior. E por isso G. Berger diz que Hume foi um dos dois filósofos que mais influenciaram o desenvolvimento da filosofia de Husserl, uma sorte de momento preparatório e necessário da fenomenologia ("Husserl e Hume", in Revue internationale de philosophie, jan, 1939). Hume seria um deles, Descartes o outro. Cabe aqui ainda esclarecer o seguinte: ao dizermos que Descartes identifica a perspectiva metafísica com a lógica, para considerá-lo como um puro ato psicológico é porque, em primeiro lugar, no "Discurso", capítulo 1.º, toma a razão do homem como espécie, para afirmar a sua igualdade em todos os indivíduos, e,

depois, não caracterizando a sua natureza determinada, toma-a pela sua operacionalidade, e por isso mesmo sua natureza se caracterizaria por sua atuação psicológica, como vivência.

Examinemos os três pontos indicados como sendo característicos de pensamento de Hume.

1. O conhecimento é considerado em função do sujeito.

Diz Hume: "Todas as percepções do espírito humano se reduzem a dois gêneros distintos que chamarei *impressões* e *idéias*. Sua diferença reside nos graus de força e de vivacidade, com que elas tocam a inteligência e caminham em nosso pensamento e consciência" (H N, Livro I, Seção 1). E, adiante, em nota ao pé da página afirma: "Eu emprego aqui as palavras *impressão* e *idéia* num sentido diferente de seu sentido habitual, sendo-me permitido, espero, esta liberdade. Eu reestabeleço talvez ainda o sentido primitivo da palavra idéia, que Locke alterou para fazer designar todas as nossas percepções. Quanto à palavra impressão, eu não desejaria que se viesse a crer que dela nos servimos para traduzir a maneira pela qual nossas percepções vivas se produzem na alma; a palavra designa unicamente a própria percepção que não tem nome próprio nem em inglês nem em qualquer outra lingua que eu conheça".

A palavra "impressão" designa então a própria percepção, tomada portanto no sujeito. Não é a impressão produzida por alguma coisa no sujeito, mas é a impressão como um dado primeiro. É o "dado imediato" como bem o percebeu Bergson no tratamento do empirismo, o que está em questão.

Desvinculado de uma causa externa, o conceito de impressão se transforma no de um "átomo mental", numa unidade psicológica. O objeto primeiro do conhecimento verdadeiro, para Hume, como para Descartes, é um conhecimento de segundo grau, que abstrai a etapa original e se fixa a este dado por uma análise da consciência. Como diz A. L. Leroy, expondo o pensamento de Hume: "A observação do homem é, em um certo sentido, mais fácil de praticar que o estudo dos fatos físicos; este está carregado de obscuridades e de contradições; a consciência, ao contrário, não engana. Na natureza humana, pode-se dizer, toda aparência é uma realidade, que existe tal como se mostra; nada existe a

supor por trás ou sob as aparências. Hume exclui então toda hipótese de um inconsciente absoluto. Ele dispõe assim de um critério para suas análises; todas as vezes que a imaginação percebe uma diferença entre percepções, ela pode atribuir legitimamente para cada uma delas uma existência independente" (David Hume, PUF, 1953, pg. 21). É uma outra forma de utilização do critério de claro e distinto: as impressões que aparecem clara e distintamente constituem existências verdadeiras.

Este atomismo das impressões tomadas em si mesmas é uma conseqüência da perspectiva que enfoca o espírito que as sustenta, porque não são impressões consideradas como produzidas de fora, mas produzidas no sujeito. E por isso mesmo é necessário que se diga que para Hume o espírito não é passivo. E é o que diz A. Leroy (Prefácio à edição francesa do Tratado da Natureza Humana, Aubier, 1946, pg. 36): "Uma convicção se exprime pelo próprio título do *Tratado*: existe uma natureza humana; não apenas uma natureza passiva, caracterizada unicamente pela inércia, ou somente pela fidelidade a um impulso dado; mas uma natureza ativa, capaz de reações próprias e de projeções sobre a realidade estranha que a existência apresenta. As paixões e emoções não se compreendem senão pela existência antecedente de instintos originais e de propriedades naturais que caracterizam um espírito".

E, mais adiante, afirma, ainda: "A tradição reteve de modo especial o parágrafo em que Hume faz da conexão ou associação de idéias, o correspondente da atração newtoniana: talvez não seja contudo a física matemática que tenha seduzido particularmente Hume; nem a química nascente, malgrado algumas notas que aparecem no *Tratado;* as ciências favoritas são, ao que parece, o cálculo das probabilidades e a biologia, ciências novas nesta época e, por conseguinte, promissoras. Estas influências são manifestas desde o *Tratado* em sua oposição uma à outra; o cálculo das probabilidades conduz a uma sorte de aritmetização e de quantificação da atividade espiritual; a biologia orienta para uma psicologia funcional que faz de nossas opiniões sistemas orgânicos nascidos de influências, não por simples justaposição, mas por combinação e por provocação de novas atividades; o cálculo das probabilidades faz admitir por exemplo as idéias correlativas de causa e de efeito com-

postas, a biologia propõe a idéia da fusão afetiva e a da originalidade do composto com relação aos componentes; ela propõe a idéia de finalidade que os *Diálogos sobre a religião natural* discutirão como a idéia central da filosofia. A influência da biologia é ainda secundada pelas preocupações históricas e religiosas de Hume e talvez ela predomine em definitivo. Mas, qualquer que seja o poder de sua ação, qualquer que seja também o do cuidado metódico que quer transportar para a filosofia o método experimental, Hume é um filósofo porque se coloca no centro da perspectiva humana, pela qual ele quer então ultrapassar todo estudo fragmentário e abstrato de natureza científica e por que ele abandona o objeto para se interessar pelo sujeito" (Ibid., pg. 38, 39).

O objeto de conhecimento verdadeiro para Hume está na experiência considerada no próprio sujeito, e este conhecimento é verdadeiro porque é um conhecimento direto, e, portanto, intuitivo. É por isso que o objeto de conhecimento para Hume é a natureza humana, considerada num plano experimental.

É a natureza humana: "Verifiquei que a filosofia moral, que os Antigos nos transmitiram, sofre da mesma desvantagem que sua filosofia natural: ela é inteiramente hipotética e depende mais da invenção do que da experiência. Todos consultaram sua imaginação para construir programas de virtude e bem estar, sem considerar a natureza humana de que depende necessariamente toda conclusão moral. É então esta natureza humana que eu resolvi tomar por sujeito principal de estudo e considerar como a fonte de onde eu tirarei todas as verdades da crítica como da moral" (Letters, apud. A. Leroy, Préface do Tratado da Nat. Hum., pg. 11).

Considerada no plano experimental: "Nós devemos nesta ciência aproveitar completamente nossas experiências por uma observação prudente da vida humana e tomá-las tais como aparecem no curso habitual do mundo pela conduta dos homens em sociedade, em suas ocupações e seus prazeres. Quando experiências desta natureza são judiciosamente reunidas e comparadas, podemos esperar estabelecer sobre elas uma ciência que não será inferior em certeza e que, pela utilidade, será muito superior a qualquer outra compreensão humana" (conclusão da Introdução ao Tratado da Nat. Hum.).

Podemos ainda recordar estas passagens da Introdução ao Tratado:

1. "Evidentemente que todas as ciências têm uma relação, maior ou menor, com a natureza humana; por mais longe que alguma dentre elas pareça afastar-se dela, a ela volta no entanto de uma maneira ou de outra. A *matemática*, a *filosofia natural*, a *religião natural* mesmas dependem de alguma forma da ciência do *Homem;* pois elas se voltam para o conhecimento humano e nós o julgamos com nossos poderes e nossas faculdades. Não se pode falar de que mudanças nem melhorias podemos realizar nestas ciências, a menos que tenhamos um perfeito conhecimento da extensão e da força do entendimento humano e se pudermos explicar a natureza das idéias que empregamos e das operações que realizamos quando raciocinamos".

2. "E da mesma forma que a ciência do homem é a única base sólida para as outras ciências, da mesma forma a única base sólida que nós podemos dar a esta ciência mesma deve-se achar na experiência e na observação".

Ora, a posição de Hume neste ponto, parece análoga à de Descartes: o conhecimento voltado para o mundo exterior produz incerteza e dúvida. Só o conhecimento voltado para o sujeito pode pretender a certeza. E neste plano, o conhecimento tem como ponto de partida a intuição, a percepção direta, a impressão entendida como experiência no sujeito. Este trecho de Hume, por exemplo, poderia ser perfeitamente atribuido a Descartes: "Não é necessário possuir um saber muito profundo para descobrir a imperfeição presente das ciências, a própria multidão, de fora das portas, pode julgar, pela algazarra e pelo clamor que escuta, que as coisas não vão bem no interior. Não existe nada que não seja assunto de discussão, nada sobre que os homens de saber não tenham opiniões contrárias. A questão mais banal não escapa a nossas controvérsias, e às mais importantes somos incapazes de dar uma resposta certa. As discussões se multiplicam, como se só houvesse incerteza. Em toda esta agitação, não é a razão que vence, é a eloqüência; e ninguém deve jamais desesperar de conseguir prosélitos para a mais extravagante hipótese, se for bastante hábil para pintá-la com cores favoráveis. A vitória não é ganha pelos soldados em

armas, que maneiam a lança e a espada, mas ganha pelas trombetas, os tambores e os músicos do batalhão" (Introdução, Trat. da Nat. Hum.). Ou, então, quando diz: "Princípios aceitos em confiança, conseqüências que deles se tiram incorretamente, falta de coerência entre as partes, e de evidência no conjunto, é o que se encontra sobretudo nos sistemas dos filósofos mais eminentes, é o que, parece, lançou o descrédito sobre a própria filosofia" (Ibid.).

Também, como em Descartes, este conhecimento voltado para o sujeito tem uma dimensão moral.

3. O conhecimento tem sobretudo uma significação moral.

Diz A. Leroy: "O estudo desta natureza humana não faz do naturalismo de Hume um simples psicologismo. Certamente, as análises psicológicas são numerosas e perspicazes no *Tratado da natureza humana* e pode-se hoje consultá-las utilmente; mas, elas não constituem toda a substância do *Tratado;* elas são momentos numa filosofia do espírito; pois este *ensaio para introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais* é uma filosofia autêntica" (Cf. Prefácio, op. cit., pg. 38). Para Hume, segundo Leroy, "existe uma natureza intelectual, análoga em todos os homens, e diferente em cada um; a inteligência é o primeiro instinto do homem; cada um de nós, por natureza, apresenta qualidades intelectuais análogas, mas em graus diferentes. Existe também uma natureza moral; pois a apreciação moral nasce espontaneamente; em presença de um ato bom, experimentamos um prazer de um certo gênero, como sentimos uma dor de um certo gênero em presença de um ato que denominamos mau: existe originariamente um senso moral, tendências e instintos primitivos" (Tratado, liv. III, part. I, sec. II; Cf. Pref., op. cit., pg. 36).

Em resumo, podemos citar a seguinte informação: "*O Tratado da natureza humana* pretendia constituir a ciência do homem, ciência central, de que dependem todas as outras, uma vez que todas se constituem pelo exercício de tendências próprias à natureza humana. Este propósito resulta do desejo de Hume constituir uma filosofia moral mais pertinente e mais eficaz que as morais da Antiguidade ou dos tempos modernos. Estas últimas, algumas das quais a princípio desper-

taram o entusiasmo de Hume, muito depressa revelaram sua vanidade. Seria necessário estabelecer regras menos presunçosas, e determinar os princípios das ações humanas e as condições em que o homem se encontra vinculado. Convém examinar a natureza e o valor do conhecimento humano, que orienta a ação, descobrindo-lhe os fins, ou os meios mais próprios a atingí-los. O entendimento humano só muito raramente se fixa à pura especulação; procura resolver os problemas da vida cotidiana; está ligado às paixões e à vontade, de que não se distingue jamais completamente" (A. Leroy, in David Hume, op. cit., pg. 15).

Desta forma, para Hume, o conhecimento verdadeiro não é o que procura a apreensão exaustiva do objeto exterior, mas o que atinge uma percepção relacionada com a ação humana, na ordem dos valores morais.

E, frente a isto, põe-se o problema de compreender a questão da vivência frente a idéia geral de que para Hume a substancialidade do eu se esvazia.

4. O sujeito é considerado em termos de vivência.

Muito já se escreveu sobre o fato de que, para Hume, não se poderia afirmar também a existência do eu, porque nada mais existia do que impressões. Mas, é preciso considerar que a noção de impressão, em Hume, não sendo a impressão produzida pelo objeto exterior, mas sendo um dado no sujeito, que significará, de fato, esta negação da substancialidade do eu?

Devemos lembrar que Descartes já havia manifestado graves dificuldades para compreender e aceitar a noção aristotélico-tomista de "forma substancial". No estudo sobre a vida de Descartes, Ch. Adam afirma que para este as "formas substanciais" são apenas sentimentos (ou sensações) que temos em nós, que nós transportamos para fora e projetamos nas coisas (vol. XII, pag. 147). Na obra de A. Baillet sobre a vida de Descartes também encontramos o sinal da dificuldade de Descartes compreender a idéia de "forma substancial". Baillet transcreve parte de uma carta de Descartes a Régius, em que diz o seguinte: "Qual a necessidade para que viesses tão publicamente rejeitar as *formas substanciais* e as *qualidades reais*? Não lembraste que eu declarei em termos expressos em meu tratado dos Meteoros que não as rejeitava, e que não pretendia

negá-las: mas somente que elas não me eram necessárias para explicar meu pensamento, e que podia sem elas fazer compreender minhas razões" (La vie de M. Descartes, ed. la Table Ronde, pg. 193). A idéia de "forma substancial" aparece para Descartes como uma noção completamente vaga, que em última análise se identificaria com uma noção igualmente vaga de "matéria primeira", por isso mesmo indiferenciada. Por outro lado, é tomada num sentido estático, como se a noção de "forma substancial" impedisse a idéia de processão, de historicidade, de criação progressiva. François Nuyens mostra que tal não deve ser entendida como a idéia de "forma substancial" em Aristóteles (Cf. "L'évolution de la psychologie d'Aristote").

Hume está nesta mesma linha. A dificuldade de compreensão se reduz a que se julga que a idéia de natureza significa a determinação de um ser completo e acabado, fechado como uma mônada, invariável dentro das contingências vivenciais. Por isso, diz A. Leroy: "Ele rejeita a idéia de natureza humana na medida em que ela é uma forma de sobrevivência da forma platônica ou aristotélica, e propõe ao homem um programa de desenvolvimento a que dá apenas um limite próximo" (in "David Hume", op. cit., pg. 328). E acrescenta: "sobre o homem e sobre a situação no mundo, Hume nos propõe também sugestões que não são de forma alguma inatuais. Ele contribuiu, como se sabe, a exorcisar a idéia de substância extensa como uma realidade estática, e ter mostrado que a relação de inerência do atributo à substância seria propriamente impensável quando não se confundia com a relação gramatical do atributo ao sujeito. Sua crítica da identidade pessoal pode parecer dirigir-se contra uma concepção do espírito, já ultrapassada e mesmo caduca em seu tempo. Ele não está seguro contudo de que este fantasma da substância espiritual estável — e inerte — sob uma aparente movência tenha completamente desaparecido em nossos dias. Este fantasma freqüenta aliás o próprio Hume, e se encontra em sua concepção simples como realidade suficiente a si mesma. O espírito aparece então como um *bundle* destas percepções elementares. Neste estado de sua análise, Hume fragmentou apenas a coisa espiritual do senso comum em uma multidão de pequenas coisas do mesmo tipo que a grande; não

trouxe nenhuma idéia nova. Mas, sugere-nos uma outra hipótese quando coloca o acento sobre a importância das relações, quer dizer sobre a própria atividade da percepção; esta não é mais então considerada como estável; ela é vista por uma outra percepção; e como esta última intenciona uma outra terceira, e assim por diante, não existe mais do que movência articulada, cada articulação sendo constituída por um laço de aparência substancial" (Ibid., pgs. 329 e 330).

Na verdade, então, o problema que aparece na intenção de Hume é o de não considerar o sujeito em termos estáticos. Como o caracteriza, então? Para A. Leroy, "Hume faz do homem uma expressão parcial do princípio de existência. Nossas tendências e nossas paixões tornam-se como que potências divinas que nos conduzem; elas nos são apenas emprestadas. Nós conservamos apenas, ao que parece, uma realidade ilusória. O *Eu* é apenas um índice de referência, semelhante a *aqui* e *agora;* ele designa um modo, ou grupo de modos, ou ainda um simples turbilhão do fluxo original, que se distingue contudo da corrente geral. Pois Hume fala ainda de vontade e mesmo de liberdade. A vontade é talvez para ele o sentimento de começar conscientemente uma ação ou de despertar uma idéia, e a liberdade uma liberdade de espontaneidade que exprime uma natureza individual" (Ibid., pg. 331).

Se as dificuldades aparecem com relação a uma caracterização bem definida da noção em Hume, na ordem especulativa, podemos talvez compreender a direção de seu pensamento. Trata-se de considerar o sujeito como uma vivência. Lembremos que Hume se propõe a utilizar o método experimental nos temas morais. Lembremos que há uma repugnância por parte de Hume em considerar as unidades ou elementos estáticos como a realidade fundamental, e por isso não seria coerente exprimir o pensamento de Hume por um aspecto mecanicista, por uma aproximação superficial com a mecânica de Newton, e caracterizar seu pensamento por um processo automático de associação de idéias justapostas. Seria mais próprio falar em relacionamento do que em associação, neste sentido. É necessário considerar a perspectiva da Química, que ressalta o fenômeno da combinação, em que de dois elementos reunidos resulta um terceiro com características diversas

dos dois componentes, conceito que aparece também em Biologia. Isto, sem falar que a Física de Newton é uma Física das forças centrais e dos campos de força: a atração da matéria depende da distância, é verdade, mas é preciso não esquecer que depende também e sobretudo das massas, e, portanto, não se trata apenas de um relacionamento externo. E a isto se acrescente ainda um finalismo na concepção de Newton, que considera a existência de uma harmonia matemática impressa na natureza do mundo físico. Houve sem dúvida influência de Newton sobre Hume, mas é preciso pensar se temos o direito de caracterizar esta influência, desfigurando o próprio Newton, e considerando-o através de uma visão superficial de seu princípio de atração universal.

Há em Hume a idéia de uma interação universal de forças, de potências, sem dúvida alguma. Todo o problema é caracterizar as emergências existenciais individuais. Neste sentido, sua noção de impressão antecipa a noção de fenômeno em Kant, como uma síntese, que existe no sujeito e é referida em função do sujeito. Mas, Hume não quer tomar este sujeito como um suporte lógico, apenas. Este sujeito existe *in fieri*, é tomado dinamicamente, e ele se caracteriza como um *campus* de forças, como um conjunto vivencial.

Ora, se o objeto de conhecimento para Hume é o dado da observação da vida humana, para encontrar nossas experiências "como elas aparecem no curso habitual do mundo pela conduta dos homens em sociedade, em suas ocupações e seus prazeres" (Cf. final da Introdução ao "Trat. da Nat. Hum."), a noção da natureza humana teria que resultar num conceito de vivência, o que de fato ocorre.

A intuição, ou conhecimento direto, como impressão, e a natureza humana como vivência, são os dois polos do pensamento empirista de Hume. Um empirismo de certa forma metafísico é o que resulta. Na Introdução do *Tratado da Natureza Humana*, diz Hume: "E, realmente, só o ceticismo mais acabado, junto a um grau muito grande de indolência, pode justificar esta aversão pela metafísica". Uma metafísica na linha de uma consideração dinâmica e imprevisível da realidade (note-se a importância dada por ele ao probabilismo) eis o que Hume pretendeu construir.

Como empirismo, nenhum compromisso com o valor de conhecimento sensível (Cf. Parte IV, seção II), pois a impressão é uma percepção de segundo grau, e não apenas a recepção passiva de uma "species impressa". O empirismo de Newton já o antecedera nesta perspectiva, e o autorizava a assumir esta posição: o empirismo de Newton negava a objetividade das qualidades sensíveis e se desenrolava num plano essencialmente intelectualista, que consistia na visão matemática da natureza. (Cf. *Principia mathematica philosophia naturalis;* assim também na *Optica*). A idéia de experiência, no empirismo de Hume, procura traduzir os traços comuns da natureza humana observados nas suas vivências particulares. A natureza humana, para Hume, define-se por sua vivência, e as impressões são momentos desta vivência.

## X — AS BASES DA FILOSOFIA ALEMÃ ANTES DE KANT

Para J. Willm, em sua grande obra *Histoire de la Philosophie Allemande depuis Kant jusqu'à Hegel* (1846), obra premiada pelo Instituto (*Académie des sciences morales et politiques*), "é de Leibniz que data a filosofia alemã propriamente dita. Pode-se dividir sua história em dois períodos. O primeiro, que começa por volta do fim do século XVIII com Leibniz e Thomasius, prolonga-se até cerca de 1760. É no segundo, somente, que se abre ao aparecimento de Lessing e de Kant, que o espírito alemão pôde mostrar-se em toda a sua força e toda a sua originalidade... Leibniz se liga a um movimento já começado e lhe imprime uma nova energia. Kant, ao contrário, é o autor de um movimento novo e impulsiona o espírito filosófico em muitas direções ao mesmo tempo... Quando Leibniz aparece, a Alemanha científica havia caído numa espécie de barbárie; a escolástica dominava ainda nas universidades, e o grande mérito deste pensador ilustre foi o de substituir uma filosofia estacionária e pueril por uma filosofia cheia de vida e grandeza, de ter associado o pensamento alemão ao pensamento europeu" (Vol. I, pgs. 18 e 19).

Algumas questões devem ser esclarecidas diante de tal apreciação. Para J. Willm, com Leibniz, o pensamento alemão tem sua primeira expressão filosófica propriamente dita. Mas, Leibniz "renova um movimento já começado". Qual é este movimento? Não é a escolástica, porque, para Willm, Leibniz substitui "uma filosofia estacionária e pueril" e "associa o pensamento alemão ao pensamento europeu". Qual é este pensamento europeu? Ele pode ser caracterizado pelo desenvolvimento do racionalismo de Descartes, com as figuras de Malebranche e Spinoza, e com o desenrolar do

movimento de misticismo intelectualista. Leibniz associa o pensamento alemão ao pensamento europeu, em que sentido? Podemos entender esta afirmação com a significação de que Leibniz representa uma posição do pensamento alemão na França, por exemplo, como uma expressão ainda do racionalismo francês. Mas, há também outros elementos presentes ao pensamento de Leibniz, com relação ao misticismo intelectualista.

Este movimento místico intelectualista, que indicamos ao estudar o pensamento de Descartes, tem uma força maior do que se possa julgar numa apreciação superficial. Com relação ao pensamento alemão, ele está indicado no magnífico estudo de É. Bréhier, *Histoire de la Philosophie Allemande* (3.ª ed., publicada por P. Ricoeur, 1954, Paris, Vrin). O estudo de É. Bréhier tem indicações preciosas, que neste momento procuraremos acentuar e distinguir, como pontos básicos de uma exposição que se apresenta na linha de interpretação que fazemos da filosofia moderna: trata-se de um reforço da idéia de que a filosofia moderna não se origina de uma posição racionalista contra o pensamento religioso, mas tem sua origem e fundamento numa posição anti-escolástica apenas, sem deixar de filiar-se ao misticismo religioso, que se intelectualiza, e procura uma expressão leiga em forma de razão natural. O levantamento do pensamento alemão, feito por É. Bréhier, sob este aspecto, vale por um depoimento insuspeito. Limitar-nos-emos, pois, a ressaltar e comentar algumas passagens do estudo de É. Bréhier, pela riqueza de sugestões que o trabalho contém.

Para Bréhier, "no século XI, no momento em que o espírito racionalista começa a germinar, certos pensadores, e em particular Pedro Damião, se inquietam com a ousadia com que se aplicava a dialética às questões teológicas: neste movimento anti-racionista tomam parte dois monges alemães, Otloh de Regensburg e Manegold de Lautenbach, que escrevem contra os perigos da ciência mundana, quer dizer contra a autoridade de Macróbrio, de Platão ou de Aristóteles, cujo estudo lhes parece supérfluo para um monge cristão" (pg. 6). Quer isto dizer que a oposição à escolástica se iniciou antes mesmo de sua expressão típica, que só se caracterizou a partir do século XII.

Para Bréhier, "é só depois de Alberto Magno, que,

no século XIII e XIV começam a fazer-se sentir alguns traços mais característicos do pensamento alemão. Leva-se a interpretação de Aristóteles no sentido dos neoplatônicos árabes e do misticismo; à influência de Avicena se acrescenta no mesmo sentido a do *Livro das Causas* e dos *Elementos* teológicos de Proclus. Este misticismo se liga de maneira curiosa, em muitos, ao gosto da experiência; sabe-se que impulso, no século XIII, em particular com Roger Bacon, receberam as ciências experimentais" (pg. 7).

Ora, aí temos o seguinte: 1.º) Bréhier sabe que "as condições em que se desenvolve o pensamento intelectual na Idade Média cristã excluem quase por completo qualquer possibilidade de filosofia nacional" (Cf. pg. 5), e por isso entende como um traço nacional incipiente esta ligação com o pensamento místico, sem perceber que isto não é uma característica exclusiva do pensamento alemão; 2.º) A observação de Bréhier é válida, no entanto, para mostrar-nos a extensão e a força do misticismo intelectualista; 3.º) De alto interesse a observação de que é ao próprio movimento místico que se deve o surgimento de um gosto pela experiência e o desenvolvimento das ciências experimentais no século XIII, fato que merece especial investigação.

Diz-nos Bréhier: "No próprio seio da ordem dos Dominicanos se desenvolve na Alemanha um potente movimento místico que, de ligação em ligação, se estenderá até Lutero... mas, as tendências místicas só se desenvolvem verdadeiramente no dominicano Jean Eckart (1260-1327), que pode ser chamado verdadeiramente o primeiro dos filósofos alemães" (pg. 8). E, aqui, o que é importante notar é que para Bréhier a posição fundamental de Eckart se transforma no próprio modelo do que será mais tarde a estrutura essencial de todo o pensamento alemão.

Vejamos a afirmação com as próprias palavras de Bréhier: "Historicamente, o pensamento de Eckart vem dos elementos místicos contidos em germe em Alberto Magno e Santo Tomás; e esta mística deriva do neoplatonismo grego tanto pagão, como o de Proclus, quanto cristão, como o do Pseudo-Denis, o Areopagita. Por outro lado, a oposição que se estabelece entre o misticismo "romano" e o de Eckart é precisamente o que há entre o misticismo de um Santo Agostinho e o do neoplatonis-

mo grego, em que considera sobretudo a alma humana em suas relações com Deus, o outro que ensaia estabelecer-se na própria essência divina para aí apreender o segredo da geração das coisas, um mais religoso e mais vizinho da experiência interior, o outro mais dialético e mais metafísico. A mística de Eckart é então herdeira longínqua, mas muito autêntica, do neoplatonismo grego; soldagem de uma extrema importância na história da filosofia alemã; pois a corrente tirada por Eckart do neoplatonismo restará sempre mais ou menos visível em tudo o que se segue, e nós devemos ver aí a verdadeira origem da especulação metafísica alemã" (pgs. 8 e 9). É claro que É. Bréhier não conhecendo toda a força e extensão, e até mesmo a existência do movimento de socratismo cristão, aponta a filiação ao neoplatonismo, pelas suas características místicas, e indica na mística cristã apenas a figura do Pseudo-Denis, o Areopagita.

O que importa, no entanto, é o testemunho de Bréhier sobre o fato, que caracteriza muito bem, embora não identifique a presença do tema como existindo historicamente bem mais próximo do que supõe. Por isso, coloca-o nestes termos: "O sistema de Eckart é a história do drama do universo, do drama divino do qual Plotino, em primeiro lugar, havia fixado os traços, espécie de mito em que a dialética se une ao misticismo. Ele compreende nitidamente três fases que Proclus havia distinguido: a estação, a processão e a conversão; e este desdobramento em três fases permanecerá o tema sobre o qual a metafísica alemã desenvolverá todas as suas variações" (pg. 9).

Os mesmos traços, que já apontamos no movimento de espiritualidade originado do socratismo cristão, vão agora ser apontados na Alemanha: "Toda a criação se concentra assim em um só homem, e este homem é o Cristo — Deus que viverá eternamente. Pela redenção, completa-se o retorno a Deus que conclui a história do mundo. Conceitua-se que o indivíduo humano está de alguma sorte entranhado no circuito cósmico e que sua virtude essencial consiste não em agir efetivamente, mas em não resistir ao impulso divino. O homem sofre a ação de Deus; ele deve somente oferecer-lhe um coração tranqüilo; ele deve dar-se conta de que sua individualidade, se ela se separa de Deus, é apenas um nada, e, no

sentimento deste nada, ela abandona todas as afecções que o ligam a ele mesmo e às outras coisas para deixar Deus nascer em sua alma. A virtude não está então nos atos (encontramos já em Eckart a crítica das "obras exteriores" que se desenvolverá durante a Reforma); ela é uma maneira de ser. Este curto esboço deixa perceber logo o ritmo do pensamento alemão" pgs. 10 e 11). Bréhier tem razão, e talvez mais ainda do que haja suposto, pois não apenas com relação ao tema da trilogia histórica da processão, que encontramos no pensamento alemão clássico, mas o próprio tema do nada da alma humana, que Bréhier aqui indica, e que vamos encontrar no pensamento existencialista alemão contemporâneo de Heidegger, sem falar no tema da transcendência de um K. Jaspers.

Aliás, Bréhier nos indica também a importância de Nicolau de Cusa como representante desta linha de pensamento. Diz Bréhier: "A este movimento místico se liga o nome de um pensador singularmente profundo e original, Nicolau de Cusa (1401-1464), cardeal da Igreja romana, e encarregado pelo Papa de reformar na Alemanha os abusos eclesiásticos. Também ele, em seu livro *De Docta Ignorantia*, toma como tema as relações do finito, do relativo e do absoluto. Ele também admite que, no absoluto, toda limitação cessa e por conseqüência toda contradição; Deus é "a forma mais absoluta, em que coincidem o singular e o universal, que ultrapassa a concepção da espécie e do indivíduo e de todas as formas que podem ser concebidas ou enunciadas"; envolve tudo, mesmo as contraditórias. Assim, encontra-se a mesma necessidade que em Eckart de fazer cessar, na realidade verdadeira, as oposições que se apresentam a nosso pensamento finito. A identidade do Pai e do Filho na unidade do Espírito, o Homem-Deus, são expressões deste absoluto incompreensível para nós" (pg. 12). Aí esta, de fato, a figura de um precursor de Hegel, que o considerava o maior filósofo de todos os tempos.

A influência de Nicolau de Cusa é, no entanto, mais ampla, pelo seu método de pensar. Diz É. Bréhier: "Mas a verdadeira extensão da obra de Nicolau consiste em dar uma significação positiva a esta doutrina e em fundar sobre ela um método de pensamento, e não apenas esta espécie de esvanecimento extático no abso-

luto a que chegaria Eckart. Esse método tem por princípio a idéia de aproximação infinita; o finito não pode jamais atingir o absoluto, mas pode aproximar-se dele indefinidamente" (pg. 12). É. Bréhier transcreve esta passagem de Nicolau de Cusa: "A verdade não tem graus, uma vez que ela consiste num indivisível... O intelecto finito, que não é a verdade, não compreende então jamais a verdade de uma maneira bastante precisa, pois ele não a pode apreender com uma precisão maior; ele está para a verdade como está para o círculo o polígono inscrito que se aproxima cada vez mais do círculo quanto maior for o número de seus ângulos, sem jamais contudo chegar a igualá-lo" (pg. 13).

Nicolau de Cusa, que se ocupou com o que chamou de "matemática intelectual", que pode estar nas origens do formalismo da matemática moderna, nos abre a visão da transcendência na ordem do conhecimento, e põe de forma clara a perspectiva do transcendental em termos de intencionalidade do pensamento, ante a dificuldade de apreender como verdade a coisa em si.

Para Bréhier, os verdadeiros mestres de Lutero (1484-1546) são os místicos, como Taules e Henrique Suzo. Há, no entanto, um traço de subjetivismo e de individualismo em Lutero. O dominicano Gabriel Biel, no século XV, difundira o nominalismo de Occam, no sul da Alemanha, e em Erufurt e Wittemberg funda-se uma escola de "gabrielistas", entre os quais Lutero encontra seus mestres (Of. pg. 13). Neste sentido, ele rejeita a teologia tomista e o aristotelismo, "que não têm o direito, assim como a Igreja, de se interpor entre a palavra divina revelada e a alma do crente" (Cf. pg. 15). Mas, para Lutero, o que a inteligência humana tem por si mesma é apenas erro. Desta forma, estritamente, a livre interpretação seria válida na medida em que o homem fosse inspirado por Deus, cabendo-lhe apenas esta atitude de se colocar disponível para a ação divina, sendo a fé uma disposição da vontade e não da inteligência. Assim, a relação do homem a Deus é individual, mas por ação da graça. Por isso, segundo Bréhier, o que existe de fundamental em Lutero é uma confiança no que no homem pode entrar de divino, e que não se justifica pelas idéias superficiais e comuns, apelando por isto mesmo a um conhecimento de ordem segunda, conforme o modelo dos místicos.

Outro pensador de grande influência no meio universitário, apontado por Bréhier é Philippe Melanchton. É nominalista, e neste sentido individualista. Mas, praticamente, sua teoria se coloca à disposição de duas conseqüências: ou a teoria de que a sociedade é promotora das vontades individuais contratadas, ou a teoria absolutista que faz derivar diretamente de Deus o poder do rei, e esta foi a tese preferida por Melanchton, o que contribuiu largamente à proteção de sua filosofia pelos príncipes (Cf. pg. 19).

Desta forma, tanto em Lutero como em Melanchton o individualismo se desvanece.

Bréhier nos fala de Clauberg (1622-1665) como autor sem sucesso de várias obras de filosofia cartesiana, que nos serve de testemunho com relação à maneira pela qual Descartes era compreendido na época: "ousa mesmo dizer que Descartes era o primeiro "filósofo cristão", isto é o primeiro que jamais admitiu em sua doutrina nenhum elemento de filosofia pagã" (pg. 20).

Um dos testemunhos mais típicos de relacionamento com as teses do socratismo cristão nós encontramos em Paracelso. Para Bréhier "as tendências místicas, sempre latentes no pensamento alemão, afloram em certos períodos e se desenvolvem em sistemas concretos, como os de Agripa de Netteshein (1487-1585) e de Paracelso (1493-1541)". O homem é conceituado por Paracelso como um microcosmo, e nós só o podemos compreender por uma visão global da natureza. Ele existe à sua imagem. O céu é imagem do homem da mesma forma que o homem é imagem do céu. O plano natural material e o plano espiritual se correspondem. Daí decorre um conceito do conhecimento: existe a experiência vulgar que só conduz ao erro, e uma experiência de caráter místico, que consiste em procurar no fato visível o traço do conceito invisível. É, diz Bréhier, a arte metódica da análise, a experiência que pode ser chamada verdadeira, é conhecer nas coisas o que elas têm de invisível (Cf. pg. 26).

Bréhier nos aponta ainda a figura de Jacob Boehme: "O naturalismo de Paracelso é muito próximo do misticismo de Jacob Boehme (1575-1624), o "philosophus teutonicus" cuja imaginação metafísica lembra a dos gnósticos e faz pressentir a de Schelling e de Hegel" (pag. 26).

Para Bréhier, traço essencial desta mística é fazer do drama da salvação um drama não mais humano, pessoal e individual, mas um drama cósmico. E este traço parece a Bréhier da maior profundidade na filosofia alemã (pg. 29).

O fato de acompanharmos o pensamento de Bréhier no estudo dos fundamentos da filosofia alemã é feito intencionalmente e para mostrar que o que fizemos com relação aos fundamentos da filosofia francesa foi feito pelo ilustre historiador da filosofia com relação ao pensamento alemão. Faltou-lhe, evidentemente, a visão consciente da presença do movimento do socratismo cristão. Mas, nem por isto o testemunho é menos válido. Até, ao contrário, pois aparece como uma constatação de fato, sem nenhum elemento interpretativo. De nossa parte, o que podemos afirmar é que isto demonstra a força das teses daquele movimento: a participação com Deus, o valor da historicidade e da processão criadora, a primasia da vivência e da intuição, a distinção entre um conhecimento superficial e um conhecimento profundo, a idéia de objeto como sentido e transcendência, a idéia do nada inerente à natureza humana tomada em si mesma, a visão globalizadora do drama cósmico, tudo isto existe de maneira explícita ou latente nas formas de misticismo intelectualista do socratismo cristão.

Para Bréhier, o pensamento de Leibniz também reflete esta temática central. Diz ele: "Esta unidade de natureza e de espírito, que encontramos afirmada sob perspectivas diferentes em Kepler, Paracelso e Boehme, não é também o tema que domina o rico desenvolvimento do pensamento de Leibniz (1646-1716)?" (pg. 31). E faz um relacionamento entre Descartes e Leibniz, que merece a maior atenção.

Diz Bréhier: "a física cartesiana procurava decididamente na veracidade divina o princípio de certeza, mas não imaginava penetrar a natureza de Deus para encontrar-lhe as razeõs da natureza das coisas. Ao contrário, Leibniz ligou o mecanismo cartesiano com a idéia de que toda ação verdadeira é de natureza espiritual e ela é uma imagem, mais ou menos apagada da ação divina" (pg. 33). E Leibniz, de fato, nos diz o seguinte: "havendo procurado aprofundar os próprios princípios da mecânica para encontrar a razão das leis

da natureza que a experiência permitia conhecer..." (Novo sistema da natureza", 1695, in "Tratados fundamentales", B. Aires, Ed. Losada, 1939, pg. 13).

Temos assim que em Descartes a ação de Deus aparece como um mistério insondável e imprevisível, ao passo que em Leibniz reaparece a perspectiva de sondar alguma determinação inteligível mesmo na deliberação divina. Dizemos "reaparece", porque isto representa uma certa retomada de uma posição aristotélico-tomista. E, se bem que Leibniz fale de ter-se livrado do "jugo de Aristóteles", ele mesmo tem consciência das relações de seu pensamento com o do mestre grego. Assim, ao recorrer aos "átomos formais" para explicar a natureza, diz ele: "Foi, pois, necessário acolher e como que reabilitar as formas substanciais tão desacreditadas hoje; porém de maneira que as tornasse inteligíveis e separasse o uso que se deve fazer delas do abuso que delas se fez". E o que "Aristóteles chama enteléquias primeiras, eu as chamo, talvez de maneira mais inteligível, forças primitivas, que contêm não apenas o ato ou complemento da possibilidade, mas também uma atividade original. Vi assim que essas formas e essas almas deviam ser invisíveis, tanto quanto nosso espírito, como de fato me recordava que esta era a opinião de Santo Tomás a respeito das almas dos animais" (Op. cit., pgs. 14 e 15).

O ponto central do pensamento de Leibniz, contudo, é, de fato, o conceito de harmonia preestabelecida. E ele mesmo situa a posição de sua tese. Diz Leibniz: "Depois de haver estabelecido estas coisas, acreditei entrar num porto; porém, quando me pus a meditar sobre a união de alma e corpo fui como que rechaçado a pleno mar. Assim, pois, não encontrava nenhum meio de explicar como o corpo pode transmitir algo à alma, ou vice-versa; nem como uma substância pode comunicar com outra substância criada. Descartes havia abandonado a peleja neste ponto, segundo o que se pode saber através de seus escritos". Fala-nos então Leibniz no prosseguimento do problema com os discípulos de Descartes, e sua colocação com Malebranche: "E como a comunicação dos movimentos parecia-lhes também inconcebível, acreditaram que Deus dá movimento a um corpo por ocasião do movimento de outro corpo. Isto é o que chamam o sistema das causas ocasionais, que ficou

muito em voga pelas belas reflexões do autor da *Investigação da verdade*" (Op. cit., pg. 25).

O que Leibniz faz é aceitar a posição básica do problema e apenas substituir a ação permanente de Deus em termos de acompanhamento temporal dos fatos por uma ação permanente por aquilo que Deus coloca desde o princípio na natureza dos seres criados. E é ele mesmo que nos relata esta passagem de seu pensamento: "Estando obrigado, pois, a admitir que não é possível que a alma ou qualquer outra substância verdadeira possa receber algo de fora, a não ser pela onipotência divina, fui levado insensivelmente a uma opinião que me surpreendeu, mas que parece inevitável, e que, além do mais, tem vantagens muito grandes e belezas muito consideráveis; a saber: que é necessário dizer que Deus criou desde o princípio a alma ou qualquer outra unidade real de tal sorte que tudo nasça nela de seu próprio fundo, por perfeita espontaneidade com respeito a si mesma, e, no entanto, em perfeita conformidade com as coisas de fora" (Op. cit., pgs. 26 e 27). E, mais adiante, acrescenta: "Assim, pois, desde que se vê a possibilidade desta hipótese das concordâncias, vê-se também que é a mais razoável e que dá uma maravilhosa idéia da harmonia do universo e da perfeição das obras de Deus" (Op. cit., pg. 30).

Nestes termos, encontramos em Leibniz, sob nova feição, a recolocação das duas teses centrais do misticismo: a interioridade e a transcendentalidade; a imersão na harmonia que exprime a presença de Deus na natureza, e que é uma forma de participação, mas, por outro lado, o caminho do conhecimento interior devido à incomunicabilidade das substâncias entre si. Esta participação na harmonia global da criação define uma situação metafísica, que não será conhecida através da experiência física ou da experiência psicológica, mas de uma análise à procura deste vínculo transcendental.

Uma série de autores poderia ainda ser apontada: Wolff, Baumgarten, Bilfinger, Meyer, Reimarus, Lessing, Mendelssohn, Sulzer, Garve, Plonquet, Lambert (confidente dos pensamentos filosóficos de Kant), Eberhard (que escreve uma *Nova Apologia de Sócrates*), Platner, Tetens. No testemunho do Reinhold, "entre a escola de Leibniz e de Wolff e o aparecimento de Kant houve um interregno para o *ecletismo*, ou como outros dizem o

sincretismo. Ensaiam-se vãmente diversas coalizões entre o empirismo e o racionalismo, o dogmatismo e o ceticismo. Nos livros, as doutrinas mais divergentes foram expostas conjuntamente, sem aparentar contradizerem-se, mas também sem concordarem. Aplicavam-se de preferência à psicologia experimental e à história da filosofia. A metafísica deixa de ser uma ciência; não passa de um amontoado incoerente de opiniões arroladas de qualquer maneira. Imediatamente antes de Kant, a filosofia especulativa que predominava na Alemanha não era nem cética, nem dogmática, nem sensualista, nem racionalista, e triunfava-se desta pretendida libertação de todo espírito de seita, a que se havia chegado sem saber como. Mas, as diferenças essenciais destes diversos sistemas, longe de serem destruídas por visões mais elevadas, por investigações mais profundas, permaneciam apenas despercebidas, pelo fato de termo-nos tornado mais superficiais; a paz reina no domínio da metafísica, não porque os pontos de controvérsia tenham sido conciliados, mas porque os perdemos de vista" (Cit. por J. Willm, op. cit., pg. 29).

Temos, assim, em rápidos traços, a situação do pensamento filosófico alemão anterior a Kant. De início, uma linha de pensamento que encontra características nítidas, numa direção positiva, procurando soluções inovadoras; depois, um momento de perplexidade ante as perspectivas de um ceticismo oriundo de posições empiristas mal digeridas. Ante esta situação é que Kant vai-se colocar, para, no dizer de Th. Ruyssen justificar a ciência frente ao empirismo e defender a metafísica das mãos dos metafísicos.

## XI — O PROBLEMA BÁSICO DO KANTISMO

"Justificar a ciência comprometida pelo empirismo e salvar a metafísica contra os próprios metafísicos, tal é, em definitivo, a dupla tarefa da filosofia crítica". Nestes termos, Th. Ruyssen resume o objetivo central do criticismo Kantiano (in "Kant", Paris, Alcan, 3.ª ed., 1929, pg. 68).

Por um lado, o conhecimento sensível, como sensível, como puro dado experimental, levanta o problema de saber em que sentido ele pode ser considerado válido. Neste ponto, a questão se põe em termos reflexivos, e o dado sensível se torna objeto de conhecimento intelectual. O dado sensível não é apreciado pelo conhecimento sensível, mas pelo conhecimento intelectual: ele se torna conhecimento intelectual do sensível. A ciência, embora operando com dados da experiência sensível pretende estabelecer um corpo de verdades: logo, opera com o dado sensível transformado em dado intelectual. O problema do valor da ciência necessita o enfoque da questão nestes termos. Aí aparece a exigência de justificação frente ao empirismo: é necessário perceber o fundamento intelectual do conhecimento sensível existente na ciência.

Isto não é difícil de compreender. O problema mais grave e sutil se põe no plano do conhecimento propriamente intelectual. E aqui faremos algumas considerações preliminares.

Recordemos o problema posto anteriormente com relação ao conhecimento verdadeiro, ao conhecimento mais perfeito, ao conhecimento de grau mais alto. Recordemos a questão da distinção da *lectio* e da *meditatio* nos antecedentes de Descartes. A *lectio* ou *cogitatio* seria um primeiro grau de conhecimento, fundado nos dados dos sentidos, e apenas neles: neste plano, o resultado é confuso e duvidoso. Este conheci-

mento, em linguagem aristotélico-tomista, ou na linguagem da Escola, é um conhecimento *potencial* ou *possível*, e não um conhecimento *atual*, e por isso mesmo inferior e imperfeito. Na *meditatio* seria possível atingir um conhecimento *atual*, por isso mesmo completo, perfeito. No plano da *meditatio* o conhecimento seria uma forma de realização do sujeito, e este conhecimento seria um termo, e não apenas uma *representação mental*, uma existência puramente *formal*, e não *real*. Na *meditatio*, punha-se propriamente o campo de apreensão da verdade, porque então seria possível um conhecimento *atual*, por isso mesmo *real*, e por isso *verdadeiro*.

O problema prático, contudo, é o seguinte: esta tese pode ser verdadeira, mas de fato conduz a um agnosticismo imediato com relação ao conhecimento do mundo físico. A idéia clara e distinta de Descartes está relacionada a esta tese do conhecimento *atual*, que tem uma existência *real*, isto é, trata-se de algo completo e acabado, e facilmente acessível ao homem porque nele mesmo se produz e é válida pelo que nele se produz.

O problema foi sentido por Juan Bautista Vico, como o testemunha É. Bréhier: "Os filósofos embotaram os espíritos com o método de Descartes, ao pretender captar com sua percepção clara e distinta, sem esforço nem fadiga, tudo o que existe nas bibliotecas... Descartes teve muita aceitação graças a esta debilidade de nossa natureza humana que quereria saber tudo no tempo mais curto possível e com o menor esforço". Criticava assim Juan Bautista Vico (1668-1744) entre seus jovens patriotas napolitanos este meio abreviado de filosofar que, para eles, tinha vindo a ser o cartesianismo. A idéia clara tem, para Vico, uma esfera de aplicação, porém muito limitada; vai bem para a matemática e as noções mais abstratas da física: as que o espírito fabricou, de onde partiu e aonde retorna. Claridade e distinção são então por todas as partes "antes o vício do que a virtude da razão humana"; uma idéia finita é uma idéia clara; e "de meu sofrimento, por exemplo, não posso captar nem a forma nem o limite; segue-se que a percepção que dele eu tenho é infinita, e esta infinidade testemunha a grandeza da natureza humana". Todo este lado obscuro, profundo, infinito, da natureza humana, penetrado pela intuição de historiadores e poetas, e que explica a vida religiosa, moral

e política do homem, é o objeto de Vico em seus *Princípios de uma ciência nova acerca da natureza comum da razão* (1725)" (Hist. da Filosofia, trad. esp., vol. II, pg. 317).

A crítica de Vico resulta de sua preocupação com o problema do conhecimento das coisas. E é interessante notar como se desloca o problema do infinito. Para Descartes, na linha de Pico de la Mirândola, a natureza humana é um infinito, quando aparece como puro pensar; mas, para Descartes, devido à colocação do problema do alcance de um conhecimento verdadeiro, este aparece sob forma de realidades finitas, as idéias claras e distintas, existências reais criadas por Deus, pois só Deus pode criar os seres. Para Vico, é preciso alcançar este infinito também, na ordem do conhecimento, pela intuição do mundo exterior.

Referímo-nos a Vico para acentuar o problema, que esbarrava com sérias dificuldades na linha do cartesianismo.

O problema do *possível* e do *atual* prossegue, contudo, agora na ordem da própria realidade. E é assim que em Leibniz as "unidades reais", os "átomos formais", são "forças primitivas" que "não apenas contêm o ato ou complemento da possibilidade, mas também uma atividade original" (N S N, op. cit., pg. 15). Que quer isto dizer? Para Leibniz, o ser é propriamente a mônada, que não tem janelas para as outras mônadas, embora participe da harmonia global, e guarde um vínculo com Deus, que é onipotente. Nesta "unidade real", diz Leibniz que não se contém apenas o *ato* ou *complemento da possibilidade,* mas também, uma *atividade original.* Isto significa que, para Leibniz, o ser não passa de *potência* e *ato* por ação de uma externa, mas Deus lhe dá o princípio de desdobramento de si mesmo desde o início, e por isso nele existe uma *atividade original.* Então, existe ainda a passagem da *potência* ou *possível* a *ato,* só que isto é explicado por um dado inerente ao próprio ser, ou unidade real.

Desta forma, o conhecimento não é entendido como uma relação causal, mas como um processo analógico e paralelo, em que harmonicamente, enquanto num ser conhecido há uma passagem do *possível* a *ato,* no ser que conhece também há uma passagem de *possível* a *ato.* A razão de ser desta passagem no ser conhecido é a

mesma razão de ser desta passagem no ser que conhece. O que move a passagem no ser cognoscível é o mesmo que move a passagem no ser cognoscente.

Se a explicação causal desaparece, permanece a noção de passagem de *potência* ou *possível* a *ato* ou *realização*. E isto é importante assinalar, porque, para nós, o conceito de *possível* ressoa ainda no pensamento de Kant.

Para Tschirnhaus (1651-1708), amigo de Leibniz, há objetos no conhecimento que são simplesmente dados e que não podem ser concebidos pela inteligência, pois conceber ou compreender uma coisa é fazê-la nascer ante nosso espírito, apreender-lhe o modo de formação, o seu processo de emergência. "Segue-se daí, uma vez que os seres físicos são formados fora de nós, que não se pode saber se a lei de produção que nós lhe atribuimos é apenas uma *lei possível* ou se corresponde à sua lei real de formação". (É. Bréhier, La phil. allem., pg. 39). Colocado o problema, põe-se também a sua conseqüência: "Não existe nenhum meio de reduzir o fato ao racional, e desde então é necessário fazer uma demarcação absoluta e definitiva entre a física que nos faz conhecer a realidade, e a lógica, a matemática, a metafísica e a teologia que levam a definir a esfera dos possíveis segundo a lei de nosso intelecto" (Ibid.).

Temos, desta forma, o seguinte quadro: por um lado, o conhecimento como uma emergência no próprio espírito, como passagem do *possível* a *ato* (ou real); por outro lado, do ponto de vista da correspondência ao real extramental, o conhecimento aparece como uma esfera de *possíveis*. E dentro deste quadro se introduz o problema do *a priori*.

Diz É. Bréhier: "Esta espécie de semi-ceticismo de Tschirnhaus forma o prólogo natural da exposição da filosofia wolffiana. Pois é precisamente o objetivo de Wolff determinar *a priori* as condições dentro das quais a realidade pode existir, por conseguinte fazer conhecer as condições dentro das quais uma existência é possível, sem que a filosofia possa chegar a determinar se um ser é real" (Ibid.).

Ora, o problema está posto nos seguintes termos: 1) o conhecimento da realidade extramental não se faz por uma relação causal; e, portanto, 2) o conhecimento do real extramental é o conhecimento de uma realidade

possível; 3) a inteligência pode pretender, no entanto, atingir um conhecimento seguro, e não meramente eventual ou imaginativo na esfera do possível, um conhecimento *a priori*; 4) o conhecimento *a priori* efetivo é aquele que consegue estabelecer *as condições de possibilidade* da existência, isto é *os princípios necessários* a uma existência possível; 5) não reduzindo a questão a um empirismo puramente vivencial, como o de Hume, mas aspirando a uma apreensão intelectual típica, o objeto de conhecimento se propõe neste plano do *a priori*, que em última análise é a *razão de ser* da existência possível, como também do conhecimento possível.

Esta perspectiva da *razão de ser*, ou de *razão suficiente* que se põe claramente em Leibniz, é preocupação central de Wolff, que procura introduzir no meio universitário as idéias de Leibniz.

Assim, como o diz É. Bréhier, o objeto que Wolff indica à filosofia é investigar em que condições os seres são possíveis, e por conseguinte determinar quais são os caracteres que devem necessariamente apresentar os seres, se eles existem. Por exemplo, a ontologia determina tanto a noção distinta de ser em geral como os predicados que lhe convêm, quer se considere o ser como tal, quer se refira aos outros seres tomados enquanto seres. A teologia prova a existência e os atributos de Deus, considerado como o fundamento universal de possibilidade dos seres, e por isto como um ser necessário. A cosmologia por sua vez indica os caracteres que deve apresentar a substância material, se ela se realiza. Mas a filosofia não é um simples relato dos predicados que pertencem às coisas, uma simples descrição dos quadros universais do ser. A determinação destes predicados deve fazer-se de fato *a priori* (Ibid., pag. 42).

Em outras palavras: a ontologia não deve considerar apenas um conceito geral de ser, mas considerar os predicados que convêm a todo e qualquer ser; e aí está o modelo na Teologia, que considera não só a existência, mas também os atributos de Deus, como fundamento da possibilidade dos seres, como um ser necessário. Do mesmo modo, a cosmologia deve considerar as condições necessárias para que exista a substância material. E, assim também, não cabe à filosofia apenas uma observação externa de predicados que pertencem

às coisas; para Wolff, o objeto da filosofia está em conhecer a razão de ser pela qual os predicados se atribuem às coisas necessariamente, isto é *a priori*.

Por isso, o seu método repousa sobre o princípio de razão suficiente identificado ao princípio de contradição, como diz É. Bréhier (Ibid., pg. 42). Isto quer dizer que a determinação das condições de possibilidade da existência se faz pelo princípio de razão suficiente, e este é ao mesmo tempo um princípio de existência possível, por isso é o princípio de identidade de um ser possível. E a isto Bréhier acrescenta que "a determinação *a priori* das condições do ser permanecerá, no próprio Kant, o objeto da filosofia" (Ibid., pg. 43).

A conseqüência imediata disto é o problema referente à relação de sujeito e predicado. Nesta perspectiva de emergência interior, de imanência, e não de transcendência ou transitividade, o predicado ou atribuição não se faz extrinsecamente, mas existe como uma relação intrínseca: o *a priori* será esta relação intrínseca e necessária de sujeito e predicado. O predicado não se atribui extrinsecamente, porque no quadro da harmonia preestabelecida, não existe esta ação causal externa, mas apenas emergência imanente. O predicado é sintético, e não meramente analítico, porque se deve considerar a historicidade ou vivência do sujeito. Então, não se trata de uma pura decorrência lógica, mas de algo novo que se revela no sujeito, sendo inerente a ele.

Parece-nos da maior importância o esclarecimento desta colocação do problema da existência possível, a que se relaciona o problema do conhecimento possível.

Trata-se de um semi-agnosticismo, sem dúvida alguma. Em Descartes, igualmente, este semi-agnosticismo existia: o conhecimento fundado na observação sensível produz a dúvida e nada de verdadeiro pode aí ser encontrado. Do mesmo modo, o conhecimento direto do mundo exterior só nos permite um relacionamento casual de predicados a sujeitos tomados como suportes lógicos nominais e vazios. Não se pode conhecer diretamente a realidade exterior, apreendendo-a em si: pode-se conhecer de definitivo a realidade possível, isto é as condições necessárias de existência possível, e neste sentido é que o conhecimento verdadeiro é um conhecimento possível, e este é um conhecimento *a priori*.

O conhecimento do *a priori* é em última análise a procura de discernir não apenas a ação de Deus no ato criador do mundo, mas o modo pelo qual Deus age no processo criador. A relação com Deus é um pressuposto do conceito de realidade possível: só Deus que processa a criação pode conhecer o real em si. A noção de possível supõe o real, e Deus é o princípio necessário de existência do real, que nós conhecemos apenas como possível.

Não deixa de ser ilustrativo considerar que para Lambert, a prova ontológica da existência de Deus se ponha nestes termos: o ser perfeito não é *impossível* porque seu conceito não contém contradição; nem é *simplesmente possível* porque seu conceito não contém dependência de um outro ser: Deus, então, é real (Cf. Bréhier, op. cit., pg. 49). Note-se aí que o conceito de "possível" não aparece significando possibilidade, conforme a linguagem vulgar, mas significando oposição a "real", forma moderna de exprimir o conceito de "atual" da escolástica.

Nestes termos, o fundamento básico da colocação do problema da realidade exterior como possível é ainda a tese da participação: o conhecimento humano verdadeiro é uma participação do conhecimento de Deus, assim como o mundo existe por participação da existência de Deus. Conhecer a razão suficiente, ou o conhecimento *a priori*, é uma participação, em que ocorre o discernimento dos princípios que estruturaram o entendimento humano, como estruturam a ordem da realidade exterior.

Dentro deste quadro é que devemos entender a posição de Kant. E por isso parece-nos da maior importância chamar a atenção para a observação de Bréhier de que a análise de Kant não é psicológica, mas metafísica (Ibid., pg. 59): "é necessário prevenir-se de compreendê-la em sentido psicológico, como se a sensibilidade nos desse em primeiro os objetos, que o entendimento depois elabora em conceitos. O psicólogo coloca o homem em meio de um mundo de objetos dados. A crítica do conhecimento se coloca antes disto, e investiga como os objetos nos podem ser dados" (Ibid., pg. 63).

Os opositores da metafísica têm-se utilizado de Kant para explorarem a idéia de que Kant teria demons-

trado à saciedade a impossibilidade da metafísica, deformando com isto por completo a verdadeira interpretação do seu pensamento, e contrariando o seu propósito explicitamente manifestado.

O pararelo entre Descartes e Kant é didaticamente esclarecedor. Descartes negava o valor da abordagem experimental do mundo exterior, e defendia um tipo de conhecimento que tinha por objeto uma visão no próprio sujeito, de um dado segundo, que continha um elemento de valor para o bem do homem. Kant nega o valor da abordagem experimental direta, olha a realidade exterior em termos de existência possível, e propõe como objeto de conhecimento verdadeiro uma análise metafísica, que supõe um salto sobre a transcendência, e é isto que o coloca à procura do transcendental.

Se encaramos o problema do conhecimento em Kant como uma análise psicológica do mecanismo do conhecimento, perdemos completamente de vista a perspectiva do filósofo alemão, e deixamos de alcançar seu verdadeiro objetivo, que é atingir os princípios transcendentais que possibilitam o mecanismo do conhecimento como uma síntese, isto é como algo de novo emergente no espírito, algo produzido pela experiência, cuja experiência não pode ser entendida como experiência do mundo exterior, mas como uma experiência que é vivência no próprio sujeito.

É evidente que o sujeito tomado metafisicamente está relacionado com os seres do mundo exterior por uma harmonia preestabelecida, conforme o conceito de Leibniz, mas, prosseguindo no objetivo de Leibniz de esclarecer a razão de ser, que rege tanto os seres do mundo exterior, quanto o próprio sujeito, não se trata de uma relação entre sujeito e mundo exterior que possa traduzir-se num conhecimento representativo direto. O conhecimento verdadeiro é indireto, é *a priori*, é unicamente conhecimento das razões necessárias da existência possível, e esta existência possível é tanto a existência dos seres do mundo exterior, como também a existência do conhecimento. E por isso mesmo também se trata de um conhecimento possível: o conhecimento real pertence a Deus.

Comumente, ao fazer-se a abordagem do problema das condições de possibilidade do conhecimento em

Kant, não se tem levado em conta em sentido estrito a colocação deste conceito de possibilidade. O que o homem pode atingir do mundo é uma existência possível: só Deus atinge a existência real. O que o homem pode atingir como conhecimento verdadeiro é um conhecimento possível: só Deus atinge o conhecimento real. O conhecimento humano é um conhecimento possível, mas, existe neste conhecimento um plano de verdade que lhe é permitido alcançar pela análise que procura determinar-lhe os elementos *a priori,* que garantem a validade do conhecimento possível. O problema se coloca, assim, em termos de estabelecer as condições para que se realize o conhecimento possível verdadeiro, ou sejam as condições de validade do conhecimento possível.

Todo conhecimento humano é um conhecimento possível, e não real. Mas, quando ele tem condições de validade, embora como conhecimento possível? Aí se põe o plano metafísico para Kant: é quando a análise crítica atinge as condições necessárias, a razão de ser, a razão suficiente, o que deve ser, que se põe o problema metafísico: a que deve obedecer o ser para que ele exista, se existe; a que deve obedecer o conhecimento para que ele seja verdadeiro, se o conhecimento existe. O necessário, para Kant, se identifica com a ordem do *dever ser.* Do mesmo modo, a metafísica de Kant não se dirige ao ser mas ao *dever ser,* e neste sentido é que se trata de um idealismo ao mesmo tempo subjetivo e transcendental.

É, em última análise, uma teoria da participação desenvolvida num sentido particular. Os seres possíveis o são por participação a certos princípios, ou melhor: os seres possíveis participam da existência de Deus, de um certo modo, traduzível em certos princípios. Estes princípios, que tornam o mundo criado inteligível, são os mesmos princípios que regem o desdobramento do conhecimento humano, emergência imanente, que se processa no sujeito.

É esta tese da participação, acentuada primordialmente pelos representantes do misticismo intelectualista, que aflora sob esta forma no pensamento kantiano. O conceito de possível, uma vez que o possível toma sentido em relação com o real, é um conceito relativo a real, é uma retomada do conceito de contingência com

uma conotação explícita de participação. Se a noção de contingência é relativa de absoluto, não traz a presença clara da vida continuada de um processo criador: pode ser entendida em termos de uma montagem definitiva e acabada, de um determinismo fechado na oportunidade da criação. A noção de possível parece mais adequada a uma visão genética e aberta do processo criador. São estes resíduos que se encontram presentes e latentes nesta colocação metafísica.

Põe-se assim a perspectiva de uma metafísica da contingência, já delineada por Hume. Apenas, com Hume, a colocação se diluia numa franja vivencial, intraduzível em termos conceituais nítidos. Com Kant se restabelece a confiança na inteligibilidade, mas como escoras de sustentação de uma existência possível. Este inteligível constitui o objeto de uma lógica transcendental: aquela que indica os princípios, ou razões do dever ser, as categorias puras da razão, ou conceitos puros *a priori*.

Existe uma lógica transcendental como existe uma estética transcendental unicamente porque se trata da relação de um conhecimento possível com uma existência possível. E aqui o conceito possível torna permanentemente presente a tese da incomunicabilidade das substâncias, defendida por Leibniz num plano crítico, isto é, numa dimensão segunda: não do conhecimento como comunicação causal direta, mas indireta e reflexiva, através da análise, que estabelece os elementos inteligíveis que fundamentam a validade do conhecimento, embora na dimensão do possível.

Estamos acentuando com insistência este ponto, e o fazemos por sentir que o mesmo foi até agora completamente omitido na crítica do kantismo, sendo contudo um ponto crucial para a sua compreensão.

Não podemos abordar o pensamento de Kant considerando no mesmo os seus elementos com um procedimento comum e espontâneo, que Kant indica como não sendo válido. Se abordamos o kantismo procurando a sua razão de ser, o que ele propõe como sendo o objeto de conhecimento verdadeiro, então não podemos ficar numa descrição superficial da colocação e desdobramento de suas teses, sem a visão desta estrutura fundamental que as sustenta.

Na Introdução da Crítica da Razão Pura, Kant distingue a metafísica como disposição natural e como ciência. E, diz ele: "Esta ciência não pode ser de uma extensão desencorajante, uma vez que não trabalha sobre os objetos da razão cuja variedade é infinita, mas simplesmente sobre a própria razão, sobre os problemas que surgem inteiramente de seu seio e que lhe são propostos não pela natureza das coisas diferentes dela mesma, mas por sua própria natureza". (C R P, trad. Tremesaygnes e Pacaud, P U F, 1950, pg. 45). No ítem VII da Introdução, diz Kant: "Chama-se *puro* todo conhecimento ao qual não está mesclado nada de estranho. Mas um conhecimento é sobretudo dito absolutamente puro, quando nele não se encontra em geral nenhuma experiência ou sensação, quando ele é, em conseqüência, possível completamente *a priori*. Ora, a razão é o poder que nos fornece os princípios do conhecimento *a priori*. Também a razão pura é a que contém os princípios que servem a conhecer alguma coisa absolutamente *a priori*. Um *organon* da razão pura seria um conjunto destes princípios segundo os quais todos os conhecimento puros *a priori* podem ser adquiridos e realmente constituídos" (pg. 46). Trata-se de um conhecimento a ser procurado, portanto, reflexivamente sobre o próprio sujeito, mas não reflexivamente sobre dados colhidos na experiência exterior. Por isso, diz Kant: "a Metafísica verdadeira deve desdobrar sinteticamente seus conhecimentos *a priori*" (pg. 45).

Th. Ruyssen, um dos grandes expositores de Kant, nos diz o seguinte: "Kant perguntará não mais se a ciência é certa, mas em virtude de que lei, *não das coisas, mas do espírito,* a ciência admitida como fato, é possível" (Kant, Paris, Alcan, 1929, pg. 68). Para nós, não se trata em Kant, apenas, de saber como "a ciência é possível" num sentido comum do termo. O problema é saber da validade do possível. Seria uma contradição interna do kantismo se ao mesmo tempo ele tivesse por objeto de conhecimento o que *deve ser* e o "simplesmente possível". Fosse o seu objetivo conhecer o simplesmente possível, e ele teria que ater-se a uma simples observação e constatação de fatos, certos ou errados, porque neste sentido, todos são possíveis, e a isto Kant se opõe explicitamente. Trata-se, para ele, de caracterizar a validade do possível: quando é válida a existên-

cia possível, quando é válido o conhecimento possível. O possível, entendido assim como um plano de realidade acessível ao homem, eis o que aparece como o objeto de investigação para Kant. Assim, quando Kant diz *como os juízos sintéticos "a priori" são possíveis* devemos entender: como os juízos sintéticos *a priori* constituem uma realidade que nos é acessível e proporcionada, e por isso mesmo não se trata de um modo de conhecer, ou um conteúdo psicológico no mecanismo do conhecimento, mas constitui um objeto de conhecimento metafísico. "Como os juízos sintéticos *a priori* são possíveis" deve ser entendido como uma realidade metafísica a ser investigada, e o possível é um plano de realidade, da única realidade que o ser humano pode verdadeiramente conhecer.

O conhecimento simplesmente sintético também é um conhecimento possível, mas não é válido. O sintético se torna válido se estiver subordinado às condições necessárias de validade, ao *a priori*. O que cabe à Metafísica é "mostrar como nós chegamos *a priori* a certos conceitos, para poder depois determinar também sua aplicação válida aos objetos de todo conhecimento em geral" (C R P, ed. cit., pg. 45). Note-se assim que o conceito de "sintético" em Kant assume uma significação clara: trata-se de um modo geral de um dado experimental, porém em sentido vivencial, operacional do sujeito, e portanto mais amplo do que o de uma simples experiência do objeto externo; e, se assim não fosse, teríamos um conceito contraditório na noção Kantiana de "sintético *a priori*".

Não se trata de considerar um simples possível na ordem operacional do conhecimento, mas de enfocar o possível metafísico, isto é um plano de realidade que tem como garantia metafísica de sua existência o critério do dever ser, que é em última análise o fundamento do *a priori* puro. Ora, o plano do dever não é o plano da constatação de fato, não sendo o dever objeto da experiência, mas resultado da análise crítica transcendental.

Salvar a metafísica contra os metafísicos é, pois, para Kant afastar a metafísica da perspectiva dos que esperam alçar-se à verdade a partir dos dados da experiência externa, ou de uma análise de conceitos oriundos desta experiência. Para Kant, a metafísica está colocada

na linha da interioridade, mas não a partir de idéias inatas, mas daquilo que se produz sinteticamente no espírito, porém num plano de aprioridade. A partir daí é possível justificar a ciência comprometida pelo empirismo, porque será possível estabelecer o valor universal de seus resultados, e este não decorre de uma simples generalização, mas de um salto transcendental que define o plano do conhecimento possível válido.

## XII — KANT, E A METAFÍSICA DO POSSÍVEL

Autorizado pela tradição originária de Nicolau de Cusa, e retomando a colocação feita por Leibniz, Kant se aplica à metafísica do possível. Em nosso entender, contudo, é necessário antes de tudo insistir em que o possível é tomado em termos metafísicos e não apenas psicológicos. O possível aparece como a existência ao conhecimento, como a realidade proporcionada ao sujeito humano que conhece. A existência atual, ou realidade atual, é acessível apenas a Deus. O homem atinge ou pode atingir unicamente a realidade possível.

Há, de fato, na linguagem kantiana, uma utilização constante da palavra possível, que é muitas vezes tomada no sentido psicológico, com relação ao conhecimento realizado, ou ao conhecimento que se efetua. Mas, o que não devemos é deixar de perceber que ao lado deste aspecto existe outro, que é fundamental: é o tratamento do conceito do possível com relação à realidade, caracterizando a realidade acessível ao entendimento humano, a realidade criada por Deus e participando da existência divina, e nestes termos é que a realidade contingente aparece para Kant como a realidade ou a existência *possível*. Não *em ato* porque depende da providência divina, por participação, mas *possível* por sua natureza contingente e por isso mesmo dependente de Deus.

Em 1765, Kant escreve um trabalho intitulado *O único fundamento possível de uma demonstração da existência de Deus* (Der einzig moegliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes). Nesta obra, Kant trata em primeiro lugar do ser em geral e da possibilidade enquanto ela supõe a existência". "Kant põe em princípio que é impossível que nada exista, pois toda possibilidade seria destruída se não houvesse nada

de real; e conclui daí que existe um ser absolutamente necessário: é aquele cuja negação destruiria toda possibilidade" (Cf. J. Willm, Hist. de la Phil. All., Paris, Lachange, 1846, pg. 61). Temos, então, uma posição metafísica geral em Kant, pela qual é necessário admitir a existência possível, ou o possível como existência, e isto supõe um ser absolutamente necessário: o ser absoluto é o princípio necessário da existência possível.

Como o resume J. Willm, aplicando o princípio geral ao problema de Deus, para Kant "não se trata de provar a existência de uma causa primeira muito poderosa e mais ou menos perfeita, mas a de um ser soberano, absoluto, único". Ora, só existem duas maneiras de provar esta existência: ou a argumentação se apóia na noção do possível, ou ela parte de uma existência dada. Pode-se concluir de duas maneiras do possível à existência de Deus: 1.º Ou se põe o possível como princípio e daí se deduz a sua existência como sendo a conseqüência disto, o que só se pode fazer pela análise da idéia do possível; será necessário então que a existência seja para ela um atributo, que està implicado na idéia: uma tal argumentação é logo inadmissível. A de Descartes é deste gênero: a idéia de Deus está em nós, diz ele; é a idéia do ser mais perfeito possível; ora a existência é um atributo necessário do ser perfeito: logo Deus existe. Mas, objeta Kant, a existência não é um atributo real de um ser, é ele próprio. 2.º Ou então se considera o possível como uma conseqüência, e conclui-se daí a existência de Deus como seu princípio: alguma coisa é possível, concebível; ora, a possibilidade supõe a existência, pois se nada existe, nada será possível. A questão é desde aí unicamente saber se esta existência necessária, condição de toda possibilidade, reune todos os atributos que constituem nossa idéia de Deus. Tal é a argumentação proposta por Kant.

"Quanto às provas da segunda espécie, que concluem de uma existência dada para a existência de um ser necessário, esta conclusão das coisas relativas e contingentes para uma causa absoluta é justa. Mas, como deduzir daí os atributos do Ser uno e perfeito? Segundo Kant esta argumentação tem necessidade de ser retificada e, em qualquer caso, de apoiar-se sobre aquela que ele propõe, que é a única rigorosa e a única base sólida de uma verdadeira demonstração da exis-

tência de Deus. Deus é porque ele é fonte e condição necessária de toda possibilidade" (Op. cit., pgs. 61, 62).

Nestes termos, verificamos, sem dúvida alguma, que o problema do possível é posto na ordem do ser: ser possível por oposição a ser absoluto, ser possível na dependência existencial do ser absoluto.

O que vemos em Kant é a manifestação de uma posição que se origina na crítica feita por Duns Scoto à demonstração aristotélico-tomista, segundo a qual a idéia de série causal não põe claramente a idéia da transcendentalidade divina, desde que a causa primeira de uma série causal pode ser tomada como sendo da mesma natureza da série de causas segundas ou intermediárias. Desta forma, e neste sentido, é que para Kant a demonstração de Descartes se coloca dentro desta linha: não se deve inferir o absoluto do possível, mas o contrário é verdadeiro, do absoluto é válido inferir o possível.

Se entendermos que o plano da metafísica de Kant se define por esta colocação da investigação do conhecimento da realidade possível (a coisa em si, ou realidade atual, sendo objeto apenas do conhecimento divino), é viável fundar uma ciência metafísica, desde que se tenha a consciência do seu alcance e dos seus limites. Nestes termos, pode haver uma ciência metafísica: ela tem por campo de estudo a realidade possível; esta realidade possível existe por participação e em função do ser absoluto; cabe à metafísica compreender os princípios que são a condição de possibilidade da existência, isto é, as condições da existência possível, que constitui uma realidade acessível ao conhecimento válido, e por isso científico.

Dentro desta perspectiva, o problema de Kant é estabelecer as condições e os termos de uma metafísica possível, isto é: adequada como ciência. Ao final da *Crítica*, no capítulo intitulado *História da razão pura*, diz Kant: "É bastante notável, se bem que isto não pudesse chegar de outra maneira, que, na infância da filosofia, os homens tenham começado por onde nós preferiríamos terminar agora, quer dizer por estudar o conhecimento de Deus e a esperança, ou mesmo a natureza de um outro mundo. Por mais grosseiras que fossem as idéias religiosas introduzidas pelos antigos usos que subsistem ainda do estudo bárbaro dos povos, isto

não impede a parte mais esclarecida de se consagrar a livres investigações sobre este tema, e compreende-se facilmente sobre isto que não possa haver maneira mais sólida e mais certa de agradar ao poder invisível que governa o mundo. . ." (Trad. Tremesaygues et Pacaud, Paris, PUF, pg. 569). Mas, Kant o quer fazer em termos de ciência, de uma ciência que possa ser apresentada como um corpo sistemático de conhecimentos, e não ciência entendida num sentido de uma capacidade especial misteriosa de discernir intuitivamente a verdade, como parece ter querido Descartes. Aliás, neste mesmo capítulo citado, há uma passagem que, a nosso ver, refere-se a Descartes: "O naturalista da razão pura toma por princípio que, pela razão comum (que ele chama a sã razão), e sem ciência, pode-se ser bem melhor sucedido, nestas questões capitais, que constituem o problema da metafísica, do que pela especulação" (Op. cit., pg. 570).

Sendo válida a interpretação que fizemos de Descartes, segundo a qual o seu objetivo seria purgar a razão para que ela funcionasse na sua pureza natural, e assim teria uma visão intuitiva das verdades, a qualificação de Kant de "naturalista da razão pura" pode aplicar-se a Descartes.

Tal posição, contudo, Kant considera uma "simples misologia", o "abandono de todos os meios técnicos recomendados como o verdadeiro *método* para estender seus conhecimentos." Kant valoriza a ciência como conhecimento estruturado, como uma "arquitetônica da razão pura". Mas, neste ponto é necessário chamar a atenção para o fato de que esta estruturação da ciência supõe um instrumental crítico: não é portanto apenas um conhecimento unificado sistematicamente, mas segundo uma sistemática fundada numa crítica que estabelece os princípios básicos que definem as condições de validade da ciência, isto é, que justificam a ciência verdadeira.

Diz Kant: "Por *arquitetônica* eu entendo a arte dos sistemas. Como a unidade sistemática é o que converte o conhecimento vulgar em ciência, quer dizer o que coordena em sistema um simples agregado destes conhecimentos, a arquitetônica é então a teoria do que há de científico em nosso conhecimento em geral e ela pertence desta forma necesariamente à metodologia" (*Crí-*

*tica*, ed. cit., pg. 558). Vemos por aí que, para Kant, preliminarmente à sistemática do conhecimento, existe o problema crítico dos fundamentos de validade desta sistemática: a simples unificação de conhecimentos diversos é uma possibilidade do conhecimento humano, mas não corresponde necessaríamente ao possível, que é realidade; para termos um conhecimento possível que corresponda à realidade possível é preciso que este conhecimento esteja estruturado segundo os mesmos princípios que estruturaram a própria realidade, princípios que existem *a priori*, e são objeto da razão pura.

Diz Kant: "A filosofia da razão pura é ou *propedêutica* (ou exercício preliminar), que examina o poder da razão com relação a todo conhecimento puro *a priori*, e ela se chama *crítica*, ou ela é, em segundo lugar, o sistema da razão pura (a ciência), todo o conhecimento filosófico (tanto o verdadeiro quanto o aparente) da razão pura num encadeamento sistemático, e ela se chama *metafísica;* este nome pode no entanto ser dado também a toda a filosofia pura, aí compreendida a crítica, e envolve assim tanto a pesquisa de tudo o que não pode ser conhecido *a priori* quanto a exposição do que constitui um sistema de conhecimentos filosóficos puros deste gênero, mas que se distingue de todo uso empírico assim como de todo uso matemático da razão" (Ibid., pg. 563).

A filosofia da razão pura é "propedêutica" por que se ocupa dos elementos preliminares de validade do conhecimento científico; mas ao mesmo tempo tem um objeto próprio de especulação, como "crítica", em que por análise estabelece os conceitos puros *a priori*, que formam um primeiro corpo de conhecimentos metafísicos; e além disto, ela tem por objeto subordinar o conhecimento aparente (do possível empírico) ao conhecimento verdadeiro (do possível real), e assim teremos a ligação do que não é conhecido *a priori* com o que o é, em função de que se estabelece o vínculo de necessidade que define o seu valor de verdade. Cabe notar que Kant enfoca o *a priori* distintamente do plano da abstração matemática: não é apenas o não empírico o objeto do conhecimento metafísico, pois o matemático não é o seu objeto, mas sim os princípios *a priori* que garantem necessariamente o possível real, isto é um *a priori* metafísico.

Seria interessante aqui esclarecer a razão de ser do *a priori* relacionado à realidade possível. Kant se coloca na tradição dos que crêem que afirmar o conhecimento do *a priori* relacionado a uma realidade atual (*em ato*) e não apenas possível (*em potência*) seria afirmar ao mesmo tempo a existência de uma lei a que o próprio Deus se submetia, suprimindo a possibilidade da processão criadora. É assim que o *a priori* atingível pelo conhecimento humano válido deva referir-se à realidade possível (e não atual).

Diz Kant: "A metafísica se divide em metafísica de uso especulativo e em metafísica de uso *prático* da razão pura, e ela é, por conseguinte, ou uma *metafísica da natureza*, ou uma *metafísica dos costumes*. A primeira contém todos os princípios puros da razão que, por simples conceitos (e, portanto, com exclusão da matemática) concerne o conhecimento teórico de todas as coisas; a segunda, os princípios que determinam *a priori* e tornam necessário *o fazer* e o *não fazer*" (Ibid., pg. 563).

Novamente Kant exclui o plano do conhecimento matemático, para caracterizar o *a priori* metafísico. Se partirmos da idéia de que a realidade é *possível* e não *atual*, entenderemos porque no plano da *metafísica da natureza* o conhecimento possível definitivo e válido é aquele que se ocupa dos conceitos puros *à priori*, que dão estrutura necessária e valor universal aos conhecimentos empíricos, transformando-os em *sintéticos a priori*, e desta forma o conhecimento científico é prospectivamente crítico, tratando-se de um construtivismo, em que o espírito elabora sinteticamente (no sentido kantiano de conjugação de dados) o conhecimento. Sendo a realidade *possível*, e não *atual*, o entendimento humano não descobre na natureza suas leis imutáveis, no sentido de um comportamento imutável dos fatos da natureza, mas apenas discerne o plano de necessidade dos fatos entendido como aquilo a que as existências contingentes devem obedecer ou atender para constituirem a realidade possível. Nestes termos, para Kant, o conhecimento científico, precedido de um instrumental crítico, nos indica não uma "leitura" da natureza, mas o que é "devido" para constituir uma realidade possível, ou um possível real. A *metafísica da natureza* para Kant,

ademais de ser especulativa teórica, já enfoca a ordem do dever.

Para ele, o objeto metafísico, atingível por análise crítica, é o "necessário" sob a forma de "dever". Assim, na *Introdução* da 2.ª edição da *Crítica* ele diz que "Toda tranformação tem uma causa" é um conhecimento *a priori*, mas não é *puro*, mas "Toda transformação *deve* ter uma causa" é um conhecimento *a priori puro* (Ed. cit., pgs. 32 e 33). Por isso dizemos que para Kant, o conhecimento científico é um construtivismo, que é a forma ainda no plano especulativo capaz de corresponder à concepção, básica e preliminar a toda a sua colocação dos problemas, de uma realidade que não está criada de uma vez por todas e abandonada a seu próprio destino, ou às leis externas impostas a ela por todo o sempre, mas de uma realidade em processo de criação permanente. Esta pré-concepção metafísica de Kant ele a expõe nestes termos: "O todo é então um sistema orgânico (*articulatio*) e não um conjunto desordenado (*coacervatio*); ele pode, em verdade, crescer por dentro *(per intussusceptionem)* mas não por fora *(per appositionem)* ..." *(Crítica,* id., pg. 558). Sendo assim, como a realidade não está dada de uma vez por todas (não é *atual*), o seu conhecimento é uma construção do entendimento em que se unem os *conceitos a priori puros* da razão com as experiências, sendo que esta construção determina o que deve ser a realidade possível.

Por outro lado, a *metafísica dos costumes* coloca os atos do homem em função de uma construção do fazer e do não fazer necessários, isto é do dever, porque para Kant é o plano do dever que define o necessário. A razão é idêntica à do caso anterior: se a realidade é uma processão, não há um modelo a imitar, mas um critério a aplicar em cada situação particular, para dar-lhe o valor universal, que o insere na realidade possível.

Desta forma, embora a realidade no seu todo seja uma realidade *in fieri*, uma realidade *possível*, cada ato do homem é um momento *atual*, isto é efetivo, participante da realidade que se constrói progressivamente, se estiver de acordo com os conceitos *a priori* puros da razão (entenda-se a razão pura, transcendental, condi-

ção do conhecimento possível, condição também da realidade possível).

A partir da idéia de processão da realidade é que podemos entender também porque estes conceitos *a priori* puros são condição, como as formas do espaço e tempo são condição: eles são a *razão de ser*, mas a noção de *razão de ser* tomada em sentido de temporalidade ou historicidade do real aparece em termos de condição. Assim, o que em termos especulativos universais seria a causa ou razão de ser, no quadro da problemática de Kant aparece como *condição*, ou o suporte necessário, por que se trata do antecedente no processo ou desdobramento da realidade possível. Os *princípios* são *condição* da progressiva construção da realidade possível. O construtivismo do conhecimento lhe corresponde e é um aspecto do construtivismo da própria realidade. Cada momento desta realidade em construção, ou em processo de criação permanente, é um momento *atual*, apesar de que a realidade no seu todo continue a ser sempre uma realidade possível; estes momentos *atuais como atuais* são apenas conhecidos propriamente por Deus; ao homem é dado conhecer a aparência (fenômeno), a partir de que ele constrói o conhecimento possível dentro de um paralelismo que tem como denominador comum os conceitos *a priori* puros, a razão pura transcendental

Neste termos, o conhecimento é uma *atualização* do próprio sujeito que conhece, porque é uma construção ou criação processando-se no sujeito.

E aqui aparece sob uma nova luz a noção de que Kant foi despertado por Hume do sono dogmático. Ora, em que consiste este despertar, e em que consiste o sono dogmático. Compreendamos: em Hume, nós encontramos a idéia de que a "impressão" é uma "vivência", e esta não é apenas uma representação passiva do objeto externo, mas um fato novo, resultante da composição do que vem do exterior e do que parte do próprio sujeito. Aí está o antidogmatismo: a posição dogmática seria aquela que conceituaria o conhecimento como um sistema representativo da ordem sistemática da realidade tomada em termos universais, ao passo que a posição de Hume se abre para o conceito de um processo inovador e histórico da realidade. O despertar do sono dogmático é o desligamento de uma posição

escolástica: desta forma, em lugar de um conhecimento representativo de uma ordem sistemática universal, em Kant o conhecimento é uma construção progressiva de uma ordem sistemática igualmente progressiva.

Diz Ch. Serrus: "Que a ciência faça um todo sistemático, isto não significa que exista um todo infinito dado, seja um universo da alma, seja um universo físico, nem um todo das condições do mundo. Isto não poderá garantir um prolongamento da razão no princípio incondicionado. Convém então distinguir o que o universo é para o conhecimento, — um conhecimento discursivo e voltado apenas para os fenômenos, — do que ele pode ser em si, e que eu não sei o que é. A síntese da ciência não se conclui jamais. E contudo a metafísica dogmática teve a pretensão de enfeixá-la. Seria uma pretensão insustentável que a levou a colocar o sujeito absoluto, a totalização da experiência e enfim o incondicionado absoluto, ou Deus. Mas a totalidade das condições não pode ser compreendida, quer dizer ao mesmo tempo pensada e abraçada. Seria necessário uma intuição intelectual para isto, que nós não temos... O erro transcendental consiste na interpretação de nosso conhecimento dos fenômenos como um conhecimento das coisas em si. Ela aparece quando a categoria é tomada como um objeto, e quando a Idéia, que regula a sistematização de um saber jamais acabado, é tomada como um acabamento" (Prefácio à ed. da trad. cit., pg. XXV). É preciso lembrar, como nos diz François Picavet, que "o sucessor de Leibniz, Wolf, sistematiza, à maneira dos matemáticos ou mais exatamente dos escolásticos peripatéticos, os conhecimentos que lhe foram transmitidos. E, coisa curiosa, os pietistas que repudiavam a Teologia dogmática, conservam uma parte expressiva das idéias e todas as fórmulas ou os modos de argumentação da Escola" (Prefácio à trad. fr. da Crit. da R. Prática, Paris, Alcan, 1921, pg. XI). Hume desperta Kant do sono dogmático ao colocá-lo na direção de uma metafísica não escolástica.

Toda a mudança da posição em Kant se define na sua maneira de conceituar o conhecimento *necessário* e *universal*. Para Aristóteles, o necessário e universal são apreendidos *no que é*, para Kant *no que deve ser:* "a experiência nos ensina muito bem que alguma coisa é de tal ou qual maneira, mas não que ela não possa

ser de outra forma" (*Crítica*, Introd., 2.ª ed., op. cit., pg. 33). "A experiência não dá jamais a seus juízes uma verdadeira e estrita *universalidade*, mas apenas uma *universalidade* suposta e relativa (por indução), que não tem outro sentido além deste: nossas observações, por numerosas que sejam até agora, jamais encontraram exceção a tal ou qual regra. Por conseguinte, um juízo pensado com uma estrita universalidade, quer dizer de tal sorte que nenhuma exceção é admitida como possível, não deriva de forma alguma da experiência, mas é válido absolutamente *à priori*. A universalidade empírica não é mais então do que uma elevação arbitrária do valor; faz-se de uma regra válida na maior parte dos casos uma lei que se aplica a todos, como por exemplo, na proposição: Todos os corpos são pesados. Quando, ao contrário, um juízo possui essencialmente uma estrita universalidade, reconhece-se nisto que ele provém de uma fonte particular do conhecimento, de um poder de conhecimento *à priori*. Necessidade e estrita universalidade são então as marcas seguras de um conhecimento *a priori* e elas são indissoluvelmente unidas uma à outra" (Ibid.).

Diz François Picavet que o pensamento de Kant se aproxima do de Voltaire, na sua problemática geral: "que posso eu saber, que devo fazer, que tenho a esperar?" (Op. cit., pg. II). E, na verdade, na *Crítica do Juízo* é que podemos ver o esquema global do pensamento kantiano, e os termos em que se coloca a sua problemática, que aí aparece nas suas claras intenções.

O pensamento de Kant se desdobra em três planos: o saber, o dever, o esperar. Mas, é o *esperar* que define os outros termos. O esperar diz respeito à liberdade. E assim é que na concepção metafísica subjacente ao seu pensamento desdobrado a tese fundamental é a da existência de uma realidade *in fieri*, de uma criação em processão, de que decorre o seguinte: se a obra da criação prossegue, o conhecimento teórico não pode aspirar ou pretender um conhecimento definitivo de leis universais a que tudo se submete por toda a eternidade, porque isto seria inclusive uma limitação à própria onipotência de Deus, e então na ordem especulativa não devemos esperar estas soluções definitivas; o dever, entendido como o que garante a universalidade em sentido estrito e adequado, coloca-nos diante dos conceitos

puros *a priori*, que operam como os elementos de validade necessária na atualização do real, tanto na ordem da natureza como na ordem dos nossos próprios atos, e tem em Kant um sentido mais amplo do que o de imperativo moral, porque é o imperativo de valor real, é a condição efetiva de realização do processo existencial, do que está feito e do que está por fazer. O saber e o dever estão assim ligados ao esperar, que dá o sentido fundamental da razão pura em harmonia com o telefinalismo da existência.

Ao final da Introdução da *Crítica do Juízo*, Kant nos indica o quadro geral de sua problemática.

Em primeiro lugar, do ponto de vista das faculdades da alma no seu conjunto: faculdade de conhecer, sentimento de prazer e pena, e faculdade de desejar (esperar, ou aspirar). Vemos com clareza a posição de Kant se nos reportarmos à colocação do problema no esquema do pensamento místico: um plano de conhecimento representativo, um plano de conhecimento valorativo em que o homem está comprometido, e um plano de intencionalidade pelo qual a razão purificada se harmoniza com o finalismo transcendental das intenções divinas.

Em segundo lugar, quanto às faculdades de conhecer: entendimento, juízo, razão.

Em terceiro lugar, quanto aos princípios *a priori*: conformidade à lei, finalidade, objetivo final.

Em quarto lugar, quanto à aplicação: natureza, arte, liberdade.

Teremos, então, o seguinte:

1. Entendimento, conformidade à lei, natureza. O entendimento se aplica à natureza para atingir a conformidade à lei, quer dizer um conhecimento de fato.

2. Juízo, finalidade, arte. O juízo se aplica à arte, quer dizer, ao aspecto de produção humana ou da natureza, e alcança uma indicação de finalidade, ou conhecimento de valor em que o homem se vê comprometido em termos de bem e mal.

3. Razão, objetivo final, liberdade. A razão se aplica à liberdade, ou processo de criação, e alcança o objetivo final, ou a intencionalidade da existência.

Kant faz uma observação com relação a reservas manifestadas à constância de suas divisões tripartites, e procura justificar esta divisão como uma forma de união sintética, isto é uma união que se realiza na exis-

tência vivida: "1.º a condição; 2.º o condicionado; 3.º o conceito que resulta da união do condicionado com sua condição" (Crítica do juízo, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1946, pg. 35). E aí não está apenas o antecedente de Hegel: está o modelo da Santissima Trindade, o Pai — a condição, o Filho — o condicionado, o Espírito Santo — o que resulta da união do condicionado com a sua condição.

Nestes termos se compreende em Kant a metafísica do possível como uma forma particular de desdobramento de uma concepção metafísica básica típica do movimento do misticismo intelectualista, que se opõe à Escolástica: agnosticismo com relação ao conhecimento especulativo representativo; primazia da razão prática, porque neste plano o conhecimento é valorativo e finalista; entrega a Deus, ou colocação da razão pura na linha de intencionalidade da vontade divina. A tese fundamental tem como foco central a idéia de criação processiva: o mundo não é uma obra que Deus criou e abandonou, e por isso as leis da natureza não são universais em sentido estrito; universal é apenas o modo pelo qual a realidade vai sendo construída progressivamente, e este modo se define pelos conceitos puros *a priori*, que são os verdadeiros princípios universais no sentido próprio do termo, segundo Kant.

Na linha do misticismo intelectualista, o plano do conhecimento especulativo representativo era fonte de divergências e contradições *(lectio, cogito)*, e seria necessário passar ao plano da *meditatio*, do conhecimento comprometido da existência humana, do conhecimento valorativo, da construção crítica, portanto, para finalmente alcançar a *contemplatio*, ou entrega da razão a Deus. Este, a nosso ver, é o modelo dentro do qual se coloca o pensamento de Kant, e em razão de que ele diz, no Prefácio da primeira edição da Crítica: "A razão humana tem este destino singular num gênero de conhecimentos, de ser sacudida por questões que não poderia evitar, porque elas lhe são impostas por sua própria natureza, mas a que não pode responder, porque ultrapassam totalmente o poder da razão humana".

"Não é falta sua se ela cai neste embaraço. Parte de princípios cujo uso é inevitável no curso da experiência e ao mesmo tempo suficientemente garantido por esta experiência. Ajudada por eles, sobe cada vez mais

alto (como no mais o impulsiona sua natureza), para regiões mais afastadas. Mas, apercebendo-se que desta maneira, sua obra deve ficar sempre inacabada uma vez que as questões não têm jamais fim, ela se vê na necessidade de recorrer a princípios que ultrapassam todo uso possível na experiência e parecem no entanto tão dignos de confiança que estão mesmo de acordo com o senso comum. Deste fato, ela se precipita numa tal obscuridade e em tais contradições que daí ela pode concluir que deva ter-se apoiado sobre erros escondidos, sem todavia poder descobrí-los uma vez que os princípios de que se serve, ultrapassando os limites de toda experiência, não identificam mais nenhuma pedra de toque da experiência. O terreno em que se travam estes combates sem fim se chama a Metafísica".

A mesma crítica à escolástica, cujo dogmatismo deve ser entendido não no seu aspecto didático, mas na sua aspiração de estabelecer um sistema universal da realidade (de dogma, sistema), o que suporia as leis imutáveis do real, a criação acabada. E por esta razão fundamentalmente é que julgamos que para entender Kant é necessário antes de tudo realizar também uma analítica transcendental do corpo de seus escritos, para descobrir-lhe uma concepção metafísica preliminar, que explica a sua colocação dos problemas, e esta é em nosso entender uma metafísica do possível, uma concepção da realidade como possível, quer dizer uma existência *in fieri*, uma criação inacabada e em processo, e sem a observação disto o estudo de Kant se torna apenas descritivo, e não compreensivo, o que justificaria a apreciação feita por E. Boutroux de que durante cinqüenta anos todos criticavam Kant e não o entendiam, e depois passados mais cinqüenta anos todos elogiam Kant mas continuam sem entendê-lo.

O acentuado estudo que se tem feito de Kant pelo aspecto gnoseológico e não pelo aspecto metafísico tem prejudicado a sua interpretação, como tão bem o observa É. Bréhier (in Hist. de la Phil. Allemande), e neste sentido é que as noções de "possível" e de "condições de possibilidade" têm sido tomadas apenas psicologicamente ou logicamente e não no seu plano metafísico. Para nós, o estudo de Kant deve começar pela compreensão de sua metafísica do possível.

## XIII — INTUIÇÃO E VIVÊNCIA SEGUNDO KANT

Diz Théodore Ruyssen que ao abordar a *Crítica da faculdade de julgar* experimenta-se uma surpresa, e, até mesmo, uma decepção análoga à que se sente contra os arquitetos que após a conclusão de um edifício de grande aparência percebem a omissão de uma escada ou uma servidão importante, que só podem reparar destruindo a simetria e a pureza do plano primitivo ("Kant", Paris, Alcan, 1929, pg. 289). Na verdade, no entanto, não é esta a impressão que temos sobre a *Crítica do juízo* de Kant: e isto depende, evidentemente, da idéia que fazemos da sua concepção filosófica no seu todo.

Se focalizarmos na *Crítica do juízo* o tratamento da atividade artística, do belo, do sublime, como problemas particulares de um elenco enciclopédico, que Kant não teve antes a oportunidade de considerar, e que gostaria ainda de fazê-lo, a obra parece estranha no conjunto. Mas, para nós, não se trata disto. Não é um corpo enciclopédico de conhecimentos que Kant pretende edificar.,

Tomamos a *Crítica do juízo* como ponto de partida desta exposição porque achamos que ela é o acabamento natural do pensamento de Kant. Para compreendê-lo, como já o mostramos, é necessário partir da idéia de que a realidade, na qual o ser humano está imerso, é uma criação *in fieri*, é um processo. Se é um processo, é uma realidade que se vai definindo progressivamente, e a atividade humana é real não enquanto efetua um conhecimento representativo, mas quando se harmoniza com esse processo criador, e, por isso mesmo, cresce de importância a atividade criadora do homem porque ela é verdadeira na medida em que é real, e é real na medida em que se cria a própria realidade. Nestes termos, é que cresce de importância a atividade artís-

tica, porque ela se torna tipicamente expressiva da existência do homem.

Esta visão de uma concepção de ser dinâmico, posição metafísica subjacente à colocação dos problemas gnoseológicos em Kant é fundamental. Já nos referimos a este conceito expresso na *Arquitetônica* da *Crítica da Razão Pura*. Para ele, a metafísica da natureza é uma física pura, cujos princípios expôs nos seus *Elementos metafísicos da ciência da natureza* (Metaphysische An fangsgründe der Naturwissenchaft, 1787). Nesta obra, diz ele que o objeto geral da Física é a *matéria*, cuja determinação fundamental é o *movimento*. E, por se colocar nesta perspectiva, antecipa o conceito bergsoniano de duração. Pensemos nesta concepção aí exposta: "o repouso é *presença persistente (praesentia perdurabilis)* num mesmo lugar; a persistência é a duração. Não é idêntico ser num estado permanente e nele persistir. Não se pode definir o repouso como ausência de movimento, mas como a presença durável num mesmo lugar" (Cf. J. Willm, La phil. allem., T. I, pg. 315).

A concepção de uma realidade dinâmica já está em Kant, antes de Hegel. Fizemos referência inclusive à divisão tricotômica indicada na *Crítica do Juízo*, em termos dinâmicos: 1.° a condição; 2.° o condicionado; 3.° o conceito que resulta da união do condicionado com sua condição. E já observamos que a noção de "condição" em Kant está ligada a esta concepção de desenvolvimento histórico do real, o incondicionado aparecendo como o puro transcendental, princípio de efetivação da realidade, como princípio de efetivação do seu conhecimento.

Na *Crítica da Razão Pura* a trilogia dinâmica já aparecera. Diz Kant: "A metafísica tem por objeto de suas investigações apenas três idéias: *Deus, liberdade* e *imortalidade*, de tal maneira que o segundo destes conceitos combinado com o primeiro deve chegar ao terceiro como uma conseqüência necessária. Tudo aquilo de que se ocupa além disto esta ciência lhe serve simplesmente de meio para chegar a estas idéias e à sua realidade. Não tem necessidade delas para constituir a ciência da natureza, mas para ultrapassar a natureza. O perfeito conhecimento destas três idéias tornaria a *teologia*, a *moral*, e por sua reunião, a *religião*, quer dizer os fins mais elevados de nossa existência, unica-

mente dependentes do poder especulativo da razão, e de nada mais. Numa representação sistemática destas idéias, a ordem exposta mais conveniente seria a *ordem sintética;* mas no trabalho que deve vir antes dela, a *ordem analítica*, o inverso do precedente será mais conforme a nosso objetivo que é de nos elevar do que a experiência nos fornece imediatamente, quer dizer da *psicologia* à *cosmologia*, e desta última ao conhecimento de *Deus*, para executar a contento nosso vasto plano" (Nota acrescentada à 2.ª edição, Cf. op. cit., pg. 275).

Ora, isto nos indica que se Kant procede por uma *ordem analítica*, ele tem em mente a *ordem sintética*, que é a ordem da realidade, inversa à ordem do conhecimento. E por isso temos razão de afirmar a existência de uma concepção metafísica preliminar, e fundamento de sua colocação analítica dos problemas. A realidade é um processo sintético, que resulta da união do condicionado e do incondicionado, que é uma forma de exprimir a participação permanente do existente contingente na existência divina, formulada em termos extritamente racionais.

O que devemos fazer, por isso mesmo, para compreender o pensamento de Kant, é procurar discernir esta ordem sintética por trás da ordem analítica de sua especulação. E isto fica bastante claro se distinguirmos entre a ordem da realidade e a redução gnoseológica, que opera com a sua análise transcendental. Na ordem do real temos um processo sintético, um desdobramento construtivo, e na ordem do conhecimento temos a visão analítica, ou redução. O termo não é original da fenomenologia husserliana: ele está em Kant, que o toma do vocabulário da Química.

Como o expõe na *Crítica da Razão Pura* (Prefácio da 2.ª ed., op. cit., pg. 20), a experiência espontânea não nos dá o conhecimento da coisa em si; a coisa em si exige o incondicionado; a experiência espontânea nos dá o condicionado apenas; o conhecimento da coisa em si é uma operação sintética, em que se conjuga o incondicionado e o condicionado; neste sentido, o conhecimento da coisa em si é uma reelaboração, que constitui uma experiência de segundo grau, uma experiência da razão pura. Diz Kant: "Este experimento da razão pura tem muita analogia com o que os químicos chamam por vezes ensaio de *redução*, ou mais geralmente *processo*

*sintético*. A *análise* do *metafísico* separa o conhecimento *a priori* em dois elementos muito diversos, a saber: o das coisas como fenômenos e o das coisas em si. A *dialética* os reune de novo para fazer o *acordo* com a idéia racional necessária do *incondicionado* e ela acha que este acordo é produzido unicamente por esta distinção, a qual é por conseguinte verdadeira" (Op. cit., pg. 20). O raciocínio é claro: se o químico realiza uma análise, e depois reproduz sinteticamente a substância original, e pode verificar que a união dos elementos a produz, pode afirmar validamente a sua realidade por tal composição. Este é o ensaio de redução, ou processo sintético, que aparece como modelo para Kant: se o conhecimento experimental toma os objetos como coisas em si, resulta daí que o Incondicionado é pensado contraditoriamente; se se faz a distinção entre o fenômeno e a coisa em si, o Incondicionado é pensado distintamente, e, sendo possível reunir o Incondicionado e o dado experimental, então poderemos afirmar que tal conhecimento é verdadeiro, porque estes elementos conjugados constituem a realidade das coisas em si.

Neste ponto, cabe uma explicação especial. Kant não nega o conhecimento da realidade em si: nega que esta realidade possa ser conhecida pela experiência espontânea, pelo conhecimento representativo. Ela pode ser conhecida pelo conhecimento sintético, por redução, no sentido desta reconstrução dialética.

É preciso notar que Kant faz questão de reforçar sua posição com relação ao conhecimento da realidade exterior. Por isso, para maior clareza, altera a redação da *Crítica* na 2.ª edição, e faz notar este fato no Prefácio (Cf. op. cit., pgs. 27 e 28). Apresenta uma refutação do idealismo psicológico, protesta contra o fato de se aceitar a existência do mundo externo apenas como uma *crença*, e se propõe a apresentar uma demonstração rigorosa, e, como diz, a única mesmo, que acredita possível, da realidade objetiva da intuição externa.

O texto, apesar da sutileza, é bastante rico. Vejamos o que diz: "Como existe alguma obscuridade na exposição desta prova — da terceira à sexta linha — peço que me permitam modificar como segue este período: "Ora, este permanente não pode ser uma intuição em mim; pois, todos os princípios de determinação de minha existência, que podem ser encontrados em mim,

são representações e têm necessidade precisamente, enquanto tais, de alguma coisa de permanente que seja distinto destas representações e com relação a que sua mudança, — e por conseguinte, minha existência no tempo, onde elas mudam, — possa ser determinada". Observemos que o ponto de partida da prova é o conceito de que existimos no tempo, e esta existência manifesta à análise dois elementos: um, dado pelas representações, que variam; outro pelo qual percebemos que variam, distinto das representações, que define a nossa própria existência no tempo, e não está em nós mesmos, dando objetividade a esta experiência interior. O conceito básico de Kant salta claramente: o ser existe *in fieri*, num processo temporal criador, e por isso não é apreendido pelo conhecimento representativo. Se a realidade é um processo criador continuado, não pode ser conhecida por representação, porque ela não está dada de uma vez por todas, ou como diz Kant: "Pode-se ainda acrescentar aqui a observação seguinte: a representação de alguma coisa de *permanente* na existência não é idêntica à *representação permanente*, pois isto pode ser muito mutável e variável como todas as nossas representações, mesmo as da matéria, e no entanto elas se referem a alguma coisa de permanente que deve ser então uma coisa distinta de todas as minhas representações e exterior a mim e cuja existência é necessariamente compreendida na *determinação* de minha própria existência única que não ocorrerá interiormente, se não for ao mesmo tempo exterior (em parte)". Este elemento permanente, o incondicionado, o transcendental, o puro *a priori*, aparece em Kant como absolutamente necessário.

O ponto importante e fundamental, no entanto, é o conceito de existência no tempo. Diz Kant: "eu tenho consciência de minha *existência no tempo* (por conseguinte também da faculdade que ela tem de ser determinável) por minha experiência interna, o que é mais do que ter simplesmente consciência de minha representação, mas o que é idêntico à *consciência empírica de minha existência*, que só é determinável com relação a alguma coisa que *existe fora de mim* e que é ligada à minha existência". O que Kant nos indica é que a *consciência empírica* dada pela experiência espontânea afirma a existência externa pela ação de *algo que existe*

*fora de mim*, mas este conhecimento não é válido porque atinge o fenômeno e não a coisa em si, e é um conhecimento simplesmente representativo. Por outro lado, a consciência de *minha existência no tempo*, obtida pela experiência interna, do mesmo modo nos revela a realidade externa, porque minha existência aparece como determinável, e isto impõe a existência externa capaz da determinação, e este dado aparece válido porque coloca o conhecimento não apenas diante do externo transcendental. É a consciência da existência no tempo que, para Kant, garante a objetividade da experiência externa: "Assim a realidade do senso externo é necessariamente ligada a do senso interno pela possibilidade de uma experiência em geral, quer dizer que eu tenho do mesmo modo seguramente consciência de que há fora de mim coisas que se relacionam a meu sentido como eu tenho consciência de eu próprio existir no tempo".

Para Kant, portanto, nós podemos conhecer a coisa em si, nós podemos conhecer a realidade externa, mas através de uma consciência de nossa existência no tempo, como a própria realidade tem uma existência temporal. O que não podemos, segundo Kant, é pretender um conhecimento representativo sistemático da reali dade entendida como dada para sempre de uma vez por todas em obediência a leis universais imutáveis. O universal para Kant é princípio de realidade, mas de uma realidade que se constrói progressivamente, e por isso o objetivo de Kant não é o de estabelecer um enredo cósmico da realidade, mas apenas determinar os conceitos puros *a priori*, que são os elementos transcendentais que regulam tanto a implantação como o conhecimento da realidade. Diz Kant: "A Crítica não se opõe a um procedimento dogmático da razão em seu conhecimento puro enquanto ciência (pois a ciência deve sempre ser dogmática, quer dizer estritamente demonstrativa, apoiando-se sobre seguros princípios *a priori*), mas se opõe ao dogmatismo, quer dizer à pretensão de caminhar de antemão com um conhecimento puro (o conhecimento filosófcio) tirado de conceitos segundo princípios tais como os que a razão usa depois de longo tempo sem perguntar como nem de que se derivou" (pag. 26). Para Kant, pode haver uma sistemática filosófica, mas não a pretensão de conhecer a realidade

como um sistema acabado. Por isso, diz J. Willm: "A psicologia, a cosmologia, a teologia racionais de outros tempos, são arruinadas pela base, e tudo o que a crítica deixa subsistir de positivo, concerne à natureza do conhecimento e à atividade do sujeito pensante. Contudo, vista mais de perto, esta mesma crítica que parece unicamente ocupada em demolir o antigo edifício da metafísica, coloca ao mesmo tempo os fundamentos de uma nova metafísica, de uma nova ciência do espírito, mais positiva que a antiga, de uma filosofia da natureza mais vigorosa, de uma teologia mais firme e mais segura. De fato, não se ocupando em aparência mais do que dos princípios do conhecimento, mostrando o que há de espontâneo e de primitivo nestes princípios, a *crítica* estabelece do mesmo modo a soberania do espírito sobre a matéria, e faz das leis da inteligência leis dos fenômenos da natureza. Desta forma afirma o poder do espírito mais do que nenhuma filosofia moderna, e estas afirmações as estabelece de uma maneira mais profunda e mais irrefragável. As formas gerais da experiência são as da sensibilidade e do entendimento humano. Os objetos, longe de impressionar por seu turno os sentidos, e determinar a inteligência, só são percebidos segundo as formas e as leis de nossa natureza inteligente; de tal sorte que será necessário ou rejeitar toda a experiência como uma ilusão, como um sonho de imaginação, como um produto puramente subjetivo, como exprimindo apenas uma simples relação das coisas ao homem; ou então será necessário reconhecer a razão, tal como ela se exerce segundo as leis da sensibilidade e do entendimento, segundo suas próprias leis, pela consciência virtual das leis do universo. Não se pode tomar o primeiro partido sem fazer violência ao senso íntimo, e sem nos perdermos num caos de incerteza e de absurdidade, e não se pode decidir pela segunda sem admitir a soberania da razão e uma harmonia preestabelecida entre ela e a própria razão das coisas" (Op. cit., pg. 340).

Neste sentido, o conhecimento é uma reconstrução. No plano da atividade do homem, a noção de liberdade aparece como fundamental. Na moral kantiana não existe lugar para a imitação: não há outro modelo senão a idéia que existe em nós anterior a toda experiência; os exemplos podem somente servir de estímulo, de encorajamento, mostrando-nos que a conformidade à lei

não está acima da força humana. O princípio supremo da moralidade para Kant está na *autonomia*. Uma vontade livre, como causalidade, é sujeita a uma lei, e como esta lei não está fora dela, segue-se que para ela existe autonomia, que ela é sua própria lei. Isto nos conduz ao princípio soberano de toda moralidade, à fórmula do imperativo categórico; uma vontade livre e uma vontade submissa às leis morais são idênticas. Como diz J. Willm, "a simples análise da idéia de liberdade fornece a de moralidade e de seu princípio. Este princípio é uma proposição sintética, cujos dois termos têm necessidade de serem unidos por um terceiro que fornece a noção de liberdade, no qual os dois se encontram" (Op. cit., pg. 368).

E. Cassirer nos diz: "A filosofia crítica é a filosofia da liberdade. O valor da verdade do conhecimento, como o conteúdo da moralidade não deve ser referido em relação a qualquer objeto externo e ser fundado em relação a ele, mas resulta de leis peculiares autônomas da própria consciência. Também o limite que o saber estabelece em seu progresso deve ser entendido como um limite posto por si mesmo; enquanto a consciência o reconhece, não se submete por isto a nenhuma imposição externa, mas compreende e afirma somente seu próprio poder pleno. É intelectual — assim definem as *Reflexões* de Kant — aquilo cujo conceito é um fazer. Nas direções distintas do fazer espiritual nascem, para nós, as ordens distintas do ser; nasce para nós a região da natureza, como da arte ou da moralidade" (Epílogo da ed. dos Prolegómenos, Madrid, Jorro, 1912, pg. 373).

Nestes termos, Cassirer caracteriza o construtivismo kantiano.

Parecem claros, pois, os termos em que se colocam os problemas para Kant: o modelo central é dado pela estrutura formal e real do princípio de todas as coisas, Deus, como Pai, Filho e Espírito Santo, acompanhando-se o conceito de seu sentido genético. Em termos racionais, ou na transposição racionalista: Incondicionado, Condicionado, e resultado da união do Condicionado ao Incondicionado; ou, então: Deus, liberdade, imortalidade, como resultado da união dos dois primeiros termos. Na ordem do conhecimento: Estética, Analítica, e Dialética, esta como resultado da união dos termos anteriores. A realidade não está dada de uma

vez por todas: ela é um processo histórico, em que os condicionamentos se sucedem de maneira sintética, ligando-se ao incondicionado transcendental no desdobramento da existência.

Dentro desta linha Kant se ocupa da *Filosofia da História*, que consiste em surpreender por baixo dos fatos particulares a estruturação da realidade da vida humana em obediência a esta vinculação com os princípios puros de uma razão transcendental. A *Crítica do Juízo* também está nesta linha, porque o estudo do prazer e desprazer, do belo, do sublime, são abordagens de um processo de vinculação ao real, em que o plano do estético é continuado pelo plano teleológico. Por tudo isto, podemos verificar que por trás de toda a estrutura analítica e discussiva do pensamento kantiano há um enfoque sobre a vivência. E, neste ponto, em paralelo com a colocação fundamental tomada do modelo do misticismo intelectualista, seguem-se as suas conseqüências naturais: a valorização da vivência e da intuição. Isto sem esquecer que, assim como o místico espera poder realizar a experiência profunda desligado de toda experiência física ou psicológica, Kant, nos Prolegômenos, nos fala da metafísica como não tendo por base "nem a experiência externa (Física), nem a interna (Psicologia), mas um conhecimento *a priori*, ou do entendimento puro, ou da razão pura" (Prefácio, § 1).

Vamos tratar este ponto especialmente em torno de uma passagem da *Crítica do Juízo* que Schelling considera em termos de "jamais talvez ter existido tantos pensamentos profundos em tão poucas páginas" (Apud J. Willm, Op. cit., t. II, pg. 142).

Em primeiro lugar, com relação à vivência. O espírito humano é ativo, e o próprio ato de conhecimento é uma forma de produção, não uma simples representação, mas uma participação efetiva do sujeito que conhece, de modo que aí se define uma vivência intelectualista, mas uma vivência, em que um dado novo (e não apenas a impressão produzida pelo objeto por experiência) se realiza. Diz Kant: "O caráter especial do entendimento humano está na relação do entendimento ao juízo, ou dos conceitos gerais à intuição. Pelo juízo, os conceitos *a priori*, as formas gerais do entendimento são aplicados à diversidade dos fenômenos, ou em outros termos, pelo juízo, o particular, fornecido

pela intuição sensível, é relacionado e subordinado ao geral, dado *a priori* no entendimento".

Em segundo lugar, com relação à intuição. No plano da realidade *in fieri* o problema do princípio de unidade ou integridade do real se transfere para o plano telefinalista. Para Kant, a intuição humana se relaciona com dados sensíveis. Mas, para explicar esta relação com a ordem telefinalista Kant necessita considerar a existência de uma intuição intelectual, faculdade que o homem não possui, mas que nele aparece sob outra forma, inclusive para justificar a redução que se opera no seu processo de conhecimento. Não definindo exatamente qual seja esta faculdade, ou talvez sendo a razão pura operando de maneira global em termos vivenciais, ou de vínculo existencial, Kant procura exprimir este fato por comparação do entendimento *humano* com o entendimento modelo, um entendimento ideal e intuitivo, que Kant chama de *intellectus archetipus*. Diz Kant: "Mas porque o conhecimento supõe a intuição, e que a faculdade de uma intuição espontânea e imediata seria uma faculdade de conhecer distinta, e completamente independente da sensibilidade, e por conseguinte entendimento na acepção mais geral da palavra, pode-se conceum entendimento intuitivo que não vai do geral ao particular por conceitos, e pelo qual não existiria esta contingência do particular relativamente ao geral, que torna difícil para nosso entendimento a redução à unidade da diversidade dada.

"Se bem que, segundo a natureza de nosso entendimento, a diversidade material dos fenômenos seja independente das idéias gerais quanto a suas leis particulares, nós exigimos no entanto que esta diversidade se acorde com os conceitos e as leis gerais do entendimento, acordo que nada tem de necessário, e para o qual não existe nenhum princípio determinado. Para conceber ao menos a possibilidade de semelhante acordo, é necessário representar-se um outro entendimento em relação a que se possa considerar este acordo das leis particulares da natureza com o juízo como necessário".

Para Kant, pois, ao lado da intuição sensível, existiria no entendimento humano a presença de algo que corresponderia a uma intuição de outra natureza. Para ele, a noção de intuição supõe um conteúdo representativo: no caso, a razão pura tem um vínculo com a reali-

dade exterior, mas como existimos no tempo e a realidade é também um processo criador, este vínculo fundamental é apenas uma intencionalidade, e não uma representação explícita. É uma inclinação para o transcendental, mas aqui não é o transcendental como modo de ser ou categorias, mas o transcendental existencial na sua própria existencialidade, que é um movimento, que é uma intencionalidade transcendental, isto é, de progressiva criação e superação. E neste ponto o conhecimento representativo dá lugar a uma contemplação extática, que se define pela participação da razão pura em seu todo, e não por uma outra de suas faculdades ou operações particulares. E assim podemos verificar que ao lado da idéia de vivência aparece em Kant a consideração da idéia de uma intuição superior ou que a ela corresponda no plano natural, e que corresponde igualmente à intuição contemplativa do pensamento místico. É por outro lado uma colocação velada, em termos teóricos, porém explícita em termos práticos, de um conceito de conhecimento por participação: de fato, se a natureza humana não conta em si mesma com este princípio último de unidade do conhecimento e o conhecimento se realiza, e portanto a unidade se opera, então é porque o conhecimento verdadeiro se efetiva "por participação".

Diz J. Willm que Kant "estabeleceu filosoficamente uma verdade incompletamente admitida em todos os tempos na consciência geral, ou seja que apenas o homem, o desenvolvimento do homem moral e intelectual, pode ser visto como o fim último, como causa final absoluta da natureza, e que a moralidade, o aperfeiçoamento do homem, é o último fim da humanidade, o fim absoluto da criação" (Op. cit., t. II, pg. 162). E o homem, por sua vez, deve ser conceituado em termos abertos, para corresponder à realidade aberta da criação em processo, pois é assim que podemos entender o que Kant afirma na *Crítica da Razão Pura:* "no que concerne à razão, não se pode aprender mais do que *filosofar*" (Op. cit., pg. 561). Ora, o "filosofar" é um comportamento, comportamento de abertura, dentro do sentido kantiano. Esta abertura é um condicional, é colocar-se em "condições" de que se efetive o conhecimento verdadeiro. A teoria do conhecimento para Kant, portanto, está aberta à noção de participação ou de iluminação.

## XIV — INTUIÇÃO E VIVÊNCIA SEGUNDO HEGEL

Neste momento, poderemos compreender porque demos tanta importância à passagem de Kant na *Crítica do Juízo*, quando ele afirma que "pode-se conceber um entendimento intuitivo", ou então "que exigimos que esta diversidade (material dos fenômenos) se acorde com os conceitos e as leis gerais de entendimento, acordo que nada tem de necessário, e para o qual não existe nenhum princípio determinado" e "é necessário representar-se um outro entendimento em relação a que se possa considerar este acordo".

Aí está o ponto crucial do pensamento kantiano, e o ponto de partida de Fichte, Schelling e Hegel. Em Kant não está dito que este *entendimento intuitivo* pertença ao homem; mas, a sua *razão pura* reflete a sua presença e participação, sem o que não seria necessário o acordo entre a diversidade material dos fenômenos e a universalidade dos conceitos puros *a priori*, numa união válida. A necessidade da *intuição intelectual* fica afirmada, em termos no entanto de um *intellectus archetypus*, de uma realidade superior à da existência humana, e da qual ela participa.

Nós dissemos que há em Kant uma concepção metafísica subjacente, da qual o seu sistema é uma conseqüência. Ora, o ponto de partida de Fichte é o seu conceito de que "Kant possui a filosofia verdadeira, mas somente nos seus resultados, não nos princípios capazes de fundá-la. Tem um gênio que lhe revela a verdade sem mostrar-lhe as razões" (Apud R. Verneaux, Hist. de la Ph. Med., Paris, Beauchesne, 1958, pg. 180). Para nós, esta doutrina fundamental já estava estabelecida em certas teses do movimento de espiritualidade do misticismo intelectualista, teses que eram aceitas, de onde se verifica que o problema aparece apenas em

termos de se lhes retirarem as conseqüências. Com Fichte, no entanto, põe-se a exigência filosófica da explicitação destes fundamentos.

Diz R. Verneaux sobre o método de Fichte: "O método comporta três momentos. Primeiro uma análise reflexiva, que, partindo do juízo verdadeiro, remonta a seu princípio, o Eu. Depois, uma intuição do Eu como ato. Enfim, fundado nesta intuição, uma dialética que constrói a representação objetiva, quer dizer o mundo tal qual nós o conhecemos, por uma série de etapas que Hegel tornará célebres: tese, antítese, síntese.

"Que todo o sistema se fundamente numa intuição intelectual, isto pode parecer espantoso num discípulo de Kant. Contudo, Fichte acredita que ele é neste ponto fiel, senão à letra, ao menos ao espírito do kantismo. Pois o que Kant rejeitou, foi a intuição das coisas em si, do ser; o que ele restabelece, é o que Kant pressentia sem o dizer formalmente: uma intuição reflexa, a consciência, a apreensão imediata que o espírito tem de sua própria atividade" (Idem).

Se recordarmos o fato acentuado por nós da crítica de Kant ao conhecimento representativo, em função de uma concepção da realidade em processão criadora, compreendemos por que Fichte ainda pretendendo ser fiel ao pensamento de Kant, e explorando a colocação que este faz do Incondicionado, do Condicionado, e do que resulta da união destes dois termos, coloca o Eu como ato como o primeiro princípio. Como o expõe R. Verneaux: "O conhecimento supõe um sujeito, o Eu *(Ich)*, que não é uma coisa, nem um ser, nem um fato *(Tatsache)*, mas um ato *(Tathandlung)*. Este sujeito pressuposto em todo conhecimento não pode ser deduzido de nada. Ele é então incondicionado ou absoluto, o que significa que se põe a si mesmo, que é pura espontaneidade ou liberdade absoluta. Este Eu absoluto constitui a essência do espírito humano, mas não se reduz a isto. É o Espírito infinito, presente a todo espírito finito, — é a Razão impessoal que anima toda razão, — é a forma necessária de todo ato de conhecimento, mas vazia e sem qualquer conteúdo, — é a consciência pura de Kant, princípio lógico de unidade do pensamento que não tem consciência de si no plano psicológico. Tal é então o primeiro princípio: o Eu se põe absolutamente" (Op. cit., pg. 180).

Não é necessário interpretar a presença do conceito de Deus como Trindade. Como diz R. Verneaux, "esta doutrina é no fundo uma teologia, como Fichte o explicará ao fim de sua carreira. O Eu Absoluto é Deus, sujeito puro e infinito, cuja asseidade é um ato de auto-posição. Para conhecer-se, Deus deve evidentemente tomar-se como objeto: pela reflexão, ele opõe-se a si mesmo e gera o Verbo. Enfim o Verbo, primeira imagem de Deus e mediador, refrata-se em uma multidão de espíritos finitos que objetivam um mundo. Dizendo isto, Fichte não tem de modo algum a intenção de se transportar em Deus; ele exprime somente a maneira pela qual o homem, refletindo sobre sua atividade intelectual, se percebe participante da divindade" (Op. cit., pg. 181).

Para R. Verneaux, Schelling se afasta de Fichte e se aproxima de Spinoza e até mesmo de Plotino através de Giordano Bruno, a partir de sua obra intitulada "Giordano Bruno, ou sobre o princípio natural e divino das coisas" (Op. cit., pg. 187), e assim expõe o ponto crucial do pensamento de Schelling: "A natureza deve responder a duas condições *a priori:* ela deve ser dinâmica, produtora de formas sempre novas, e ela deve ser cognoscível, objeto de uma intuição possível. — Daí se segue que a natureza não é um devenir instantâneo, pois ela seria inatingível, nem um ser determinado, pois ela não teria nenhuma atividade. — É necessário então admitir que a natureza é ao mesmo tempo *natura naturans* e *natura naturata,* como dizia Spinoza, quer dizer sujeito e objeto, espírito e matéria. Ela comporta dois polos opostos que não são jamais dados separadamente, no estado puro, mas somente em sua oposição mesma e sua interferência. — Mas o fundo da natureza, o princípio primeiro que a constitui é evidentemente a atividade. É o espírito que se põe limites sob forma de matéria, para ter que superá-la e para manifestar assim sua fecundidade. A natureza é então uma dialética, cujos seres dados pela experiência são produtos momentâneos" (Op. cit., pg .186). Schelling se propõe então a escrutar a vida do Absoluto, numa "teosofia" como ele mesmo chama, a qual se inspira na concepção de emergência de Deus exposta por Jacob Boehme. Devemos lembrar também que o estudo da natureza em Spinoza é fundamentalmente a investigação da manifestação da

liberdade de Deus, em razão de que sua obra fundamental se intitula *Ética*. Schelling representa o ponto de passagem para o pensamento de Hegel, que a ele esteve ligado primordialmente.

Em Hegel, encontramos nesta mesma linha uma teologia natural, como ele mesmo diz. Como diz J. Willm sobre Hegel "o que existe em estado de fé no cristianismo, a filosofia da *identidade* converteu em saber" (La ph. allem., op. cit., t. 3, pg. 397).

É o que M. Guéroult expõe com muita clareza nestes termos: "Hegel chegou talvez mais definitivamente a resolver senão em si, ao menos por si mesmo este conflito entre o misticismo e a ciência, entre o afetivo e o voluntário. Ao hegelianismo, filosofia total, não convém partir a totalidade operando nele escolhas parciais ditadas por preferências subjetivas, aplicando-lhe esta *entwedereder* dogmática que ele próprio a todo instante exorcisou. O desconhecimento de Hegel da primeira fase pelo hegelianismo clássico não deve levar a um desconhecimento compensativo deste último. Não se pode sem injustiça considerar como o resultado de uma esterilização progressiva o advento desta segunda fase que se marca pela afirmação pela primeira vez luminosa nas obras filosóficas mestras de uma originalidade que eleva definitivamente Hegel acima do plano de discípulo de Schelling. Sem a realização destas virtualidades essenciais, a veia filosófica hegeliana se teria calado prematuramente, perdida nas visões místicas, profundas sem dúvida, mas inacabadas e confusas" (Le jugement de Hegel sur l'antithétique de la raison pure, in Études sur Hegel, Paris, Colin, 1931, pg. 145). Guéroult entende que é necessário não estabelecer solução de continuidade entre as preocupações teológicas e místicas da juventude e o cuidado especulativo e sistemático da época de Iena. Diz M. Guéroult: "Desde 1800, de fato, Hegel escrevia a Schelling que ele se ocupava da filosofia kantiana para aprender a aplicar os importantes resultados obtidos por Kant a um certo número de idéias que nos parecem ainda bastante comuns, de maneira a elaborar estas em função daquelas" (Idem).

Hegel, no entanto, se separa de Kant como de Fichte, aos quais condena por apresentarem uma filosofia puramente *subjetiva*, e alinha-se ao lado de Schelling pela hipótese da identidade *do pensamento e do*

*ser*, porque neste plano seria possível produzir uma filosofia *objetiva*.

Em uma de suas dissertações, intitulada *Da fé e do saber* Hegel afirma que os sistemas de Kant, de Jacobi, e de Fichte, ao esgotarem todas as formas possíveis do pensamento subjetivo, prepararam o advento do *idealismo objetivo e absoluto* de Schelling, no qual o sujeito renuncia inteiramente a si mesmo, e se perde no pensamento *especulativo*, na intuição da eterna unidade (Cf. J. Willm, op. cit., t. III, pg. 392).

O problema da intuição intelectual, que já aparecera no próprio Kant como uma exigência para que se completasse o seu sistema, passa a assumir o papel dominante. E ele aparece em graus diversos em Fichte, Schelling e Hegel. A relação de Hegel com Fichte e Schelling pode ser vista nesta passagem: "O princípio absoluto, o único verdadeiro princípio da filosofia está estabelecido tanto no sistema de Fichte como no de Schelling: é a *intuição intelectual*, quer dizer a consciência da identidade de sujeito e de objeto. Ela se torna na ciência o objeto de reflexão, e a reflexão filosófica é por sua vez intuição transcendental: ela se torna ela mesma o objeto; ela é idêntica com o objeto e por isso ela é especulação. Também a filosofia de Fichte é o produto de uma especulação verdadeira. A reflexão filosófica tem por condição a livre abstração de toda variedade empírica: é por aí que a intuição transcendental se torna consciência de si, e, considerada assim, é alguma coisa de subjetiva. Para apreendê-la em toda a sua pureza, é necessário ainda fazer abstração desta subjetividade, a fim de que, como princípio de filosofia, ela não seja nem objetiva nem subjetiva, nem como consciência de si oposta à matéria, nem como matéria oposta à consciência, nem identidade objetiva, nem identidade subjetiva, mas identidade transcendental, pura, absoluta. Como objeto da reflexão, ela se torna sujeito e objeto; esta oposição, produto da reflexão pura, a *reflexão filosófica* a coloca no absoluto. A oposição da reflexão especulativa não é mais a que existia entre o sujeito e o objeto, mas a de uma intuição transcendental subjetiva e de uma intuição transcendental objetiva. Aquela é o *eu*, esta a *natureza*; juntas elas são as duas mais altas manifestações da razão absoluta vendo-se a si mesma. Tal é então a diferença entre a

reflexão comum e a reflexão especulativa: na oposição do eu e da natureza, da consciência pura e da consciência empírica, do pensamento e do ser, do infinito e do finito, a reflexão vulgar vê apenas contradição, oposição real, enquanto a razão filosófica vê nesta contradição a verdade pela qual os dois termos são a um tempo postos e destruídos" (Transcrito por J. Willm, op. cit., t. III, pgs. 395 e 396).

Podemos verificar que a distância entre Kant e Hegel não é tão grande quanto parece à primeira vista. O que ocupa a atenção de Kant é fundamentalmente estabelecer os princípios que regem o processo do real, ou seja a "razão sintética", isto é "razão" como o modo de ser de inteligibilidade da síntese (realização do ser possível). A "razão" que rege o real se identifica com a "razão" que rege o pensar. E, do ponto de vista ontológico, é o mesmo princípio, do qual a natureza exterior e o sujeito pensante participam. Levados a ocuparem-se deste plano onde se põe o conhecimento verdadeiro, não seria estranho que os seus sucessores, com vistas ao tratamento deste conhecimento verdadeiro passassem a identificar neste plano sujeito e objeto.

Não é possível deixar de levantar o paralelo de Hegel, neste ponto, com Nicolau de Cusa, este grande representante do misticismo intelectualista. Para Nicolau de Cusa, a *Docta ignorantia* significava antes de tudo a necessidade de recompor o que a inteligência abstrativa decompunha, deformando a verdadeira visão do real, que deveria ser uma visão superior, em que se harmonizavam os contrários. Para Hegel, Nicolau de Cusa foi o maior pensador do passado.

O paralelo entre o pensamento de Nicolau de Cusa, interessado em dirimir as divergências doutrinárias, a fim de contribuir para uma paz cristã, se acentua ainda mais diante das considerações de Hegel na dissertação intitulada *Da relação da filosofia da natureza com a filosofia em geral.* Neste trabalho, Hegel condena como irreligião as filosofias de *reflexão subjetiva*, que colocam o Absoluto fora do eu, e que portanto não atigem Deus. A filosofia absoluta, fundada sobre o princípio da identidade absoluta, é essencialmente religiosa e por isso é a verdadeira.

Diz J. Willm, expondo a posição de Hegel: "Os outros sistemas admitem Deus apenas como o resultado

de suas investigações, e o situam fora do sujeito, e por isso é que são falsos. Ela está mais de acordo com o cristianismo, onde todos os mistérios exprimem simbolicamente a identidade de Deus e do universo, e que têm por fim dar ao homem, pela fé, a consciência de sua unidade com o infinito, com o ser divino. O germe do cristianismo foi o sentimento de desunião de Deus e do mundo, e seu fim a reconciliação do homem com Deus, não pela elevação do finito ao infinito, mas fazendo descer o infinito no finito, Deus feito homem. Sua essência é de ver e mostrar Deus no universo.

"Ao cristianismo se opõe o paganismo; mas este mesmo, em sua parte *esotérica*, tem uma tendência mística. Seu caráter próprio é divinizar a natureza, partir do finito para chegar ao infinito. O da religião cristã, ao contrário, é ver Deus na natureza, fazer descer o infinito no finito. Ela é o progresso da direção precedente, um meio de chegar a este último grau do desenvolvimento da consciência, onde todas as diferenças, todas as oposições são reduzidas à unidade. Então o céu é verdadeiramente reconquistado, e o evangelho do absoluto proclamado" (Op. cit., pg. 397).

Nestes termos, podemos verificar que os temas da intuição e da vivência estão intimamente relacionados, e definem o plano do pensamento de Hegel. A intuição e a vivência são colocadas inclusive num plano de ordem superior, em que a vivência aparece não apenas como uma forma de participação *com*, mas de participação *em*, e na qual se justifica e explica a intuição transcendental. Por isso, para Hegel, o Absoluto não é anterior e superior ao eu e ao mundo, como em Fichte e Schelling, como uma fonte da qual derivam e da qual se distinguem. Ficaria em suspenso a questão de saber a razão ou o princípio de explicação desta condescendência: o Absoluto não é uma substância acabada, mas um sujeito em processo.

Kant havia falado em *redução*, ou *processo sintético*, como utilização do vocabuláário da química. J. Willm nos diz que Hegel toma da terminologia da química alemã a palavra *processo* para representar o trabalho progressivo que produz uma série de formas transitórias no interesse de uma forma definitiva (Op. cit., pg. 416). No método de Hegel, os termos que correspondem à *tese, antítese,* e à *síntese* são os de *noção, juízo* e *con-*

*clusão*: a noção *(der Begriff)* é o que se deve desenvolver; o juízo *(das Urtheil*, partida, *diremptio)* é a divisão que se faz na noção, o ato mesmo do desenvolvimento; enfim a conclusão *(der Schluss)* é a síntese ou afirmação, o resultado positivo do desenvolvimento. Diz J. Willm: "A *idéia concreta* e absoluta é a *noção*, a tese primitiva, o todo enfeixado, o caos inteligível onde tudo é unido. Desenvolvendo-se pelo *juízo real*, torna-se *natureza*, um *outro*, a negação de si, *antítese*. Mas nesta natureza ela se reconhece a si mesma, e pela síntese, a negação da negação, a afirmação de sua identidade, ela volta a si, com a consciência de si como espírito. Aí está o silogismo especulativo universal" (Op. cit., pg. 417). A tese é o ser *em si (ansich)*, a antítese o ser *por si (für sich)* e a síntese o ser *em si* e *por si (an und für sich)*. A síntese é o ser que se unifica após ter-se distinguido: é o Espírito.

Será coincidência que na processão divina o Espírito Santo é o terceiro termo na distinção das pessoas do Pai e do Filho, e que se afirma por sua união? Émile Bréhier se refere à etapa tripla que constitui o sistema de Hegel "que reproduz o velho ternário dos místicos" (La ph. allem., Paris, Vrin, 1954, pg. 138). E, mais claramente, diz-nos ainda o seguinte: "Suas primeiras obras, que ficaram manuscritas (uma *Vida de Jesus*, inacabada, escrita em 1795, impressa em 1906), procuram, seguindo uma tendência geral da época, uma interpretação filosófica do cristianismo; mas já se sente nelas despontar suas concepções diretrizes. O tema deste escrito, que não é novo, é a oposição da religião do amor e da união com Deus instituida por Jesus, à religião puramente legal e exterior dos Judeus; mas ele tende a dar desta oposição uma fórmula tão abstrata que ela por vezes parece designar não a história religiosa da humanidade, mas o próprio ritmo do universo. A relação de Deus no universo sensível seria, sob o reino da lei, uma relação completamente exterior; do lado de Deus seria totalmente espírito, harmonia, vida; o homem o considerava como um ser estranho a ele e a que devia obediência; a moral kantiana ao impor ao homem uma lei que o domina, guarda ainda os traços desta maneira de ver. A este desdobramento entre o universal e o particular, a esta disseminação entre seres particulares, exteriores um ao outro e exteriores ao ser universal, a

pregação de Jesus opõe o amor que é o elo vivo do universal e do particular; isto não é mais uma regra, é um sentimento, uma maneira de viver, que sem suprimir os indivíduos os faz viver a vida universal. É de uma reflexão sobre a religião que sairam as primeiras fórmulas do pensamento hegeliano: isto não deve ser esquecido. Eu não creio que Hegel tenha jamais feito outra coisa senão dar a estas idéias da *Vida de Jesus* uma forma mais intelectual" (Idem, pgs. 134 e 135). Acrescenta ainda É. Bréhier: "Hegel fala em certa passagem da "angústia" do espírito que se sente isolado num mundo de objetos estranhos e exteriores a ele, em que ele não se reconhece. Esta angústia, este sentimento de estranheza das coisas, expressa por bom número de outros metafísicos alemães, e particularmente por Schopenhauer, são de fato ao que parece as molas secretas do pensamento de Hegel; toda a sua filosofia é uma filosofia que nos quer assegurar e suprimir esta angústia" (Idem, pg. 136).

Neste mesmo sentido, Jean Wahl diz que Hegel "antes de ser um filósofo, foi um teólogo" (Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel, Paris, Rieder, 1929, pg. 10): "nós vemos assim o pensamento de Hegel às voltas com conceitos muito próximos aos sentimentos. As idéias de separação e de união, antes de serem transformadas uma na idéia de análise, de entendimento, a outra na de síntese, de noção, foram experimentadas, sentidas. A separação é dor; a contradição é o mal; os elementos opostos são elementos não satisfeitos. Nada de estranho que a palavra enígma, que ele chamará razão, ele chame a princípio amor. A noção capital que marca aqui a entrada da teologia apologética na história, e que por sua vez se torna uma lógica, é a de consciência infeliz. Por estas reflexões, ao mesmo tempo que nos voltemos para a leitura das obras da maturidade de Hegel, onde estas idéias estarão integradas, nós somos levados para seus escritos da juventude. A própria evolução de Hegel, nestes primeiros escritos, parece governada por uma lei de contraste que o faz ir da *Aufklärung* a uma filosofia próxima da do *Sturm und Drang*, depois voltar à *Aufklärung* interpretada graças ao kantismo; depois chegar a uma crítica radical do kantismo e a uma filosofia mística. E é após ter chegado até a uma sorte de divinização do incons-

ciente que ele esboça seu sistema em que a consciência é o termo mais alto" (Ibid., pg. 11).

Paul Asveld (in La pensée religieuse du Jeune Hegel, Paris, Descleè, 1953) diz que o sistema de Hegel é "uma espécie de teologia laicisada" (pg. 2); "Hegel de início foi kantiano. A *Vida de Jesus*, escrita em Berna, manifesta sua adesão às idéias de Kant, à concepção kantiana da moral e da religião. Sob a influência de Fichte de início, e depois de Schelling, evolui para um panteísmo místico abandonando a idéia de um Deus pessoal" (pg. 3). Segundo Paul Asveld, para Hegel o Cristo é um sábio, como Sócrates: os discípulos transformaram sua doutrina em uma fé de autoridade e em uma seita religiosa (Idem, pg. 59).

Era comum à Aufklärung a aproximação das figuras de Cristo e de Sócrates. Para nós, porém, a significação desta aproximação tem raízes mais profundas nas origens e desenvolvimento do misticismo intelectualista. J. Willm chama a atenção para a apresentação da figura de Sócrates feita por Hegel, pela qual o filósofo alemão pretende responder à mesma aspiração manifestada por Sócrates. Conforme J. Willm, Sócrates esperava, segundo o testemunho de Platão, ter encontrado um mestre que soubesse explicar a natureza pela razão, mas sua esperança se desfez, pois Sócrates viu ao estudar os escritos de Anaxágoras que ele explicava tudo por causas exteriores e materiais. Sócrates teria querido, segundo Hegel, que Anaxágoras tivesse aplicado seu princípio à natureza concreta, e que ele tivesse considerado esta como um desenvolvimento deste princípio, como um organismo racional. "A fé na divina Providência, acrescenta Hegel, supõe este mesmo princípio; pois a Providência é sabedoria, poder infinito, realizando o fim absoluto do universo, e a razão é o pensamento que se determina livremente a si mesmo. Mas a fé na Providência se resigna de ordinário a uma aplicação geral de seu princípio; a filosofia vai mais longe: ela supõe um plano da Providência no governo do mundo. A filosofia da história é assim uma verdadeira Teodicéia" (La ph. allem., op. cit., t. III, pg. 425).

Para É. Bréhier, já o naturalismo de Paracelso se aproxima do misticismo de Jacob Boehme, cuja imaginação metafísica recorda a dos gnósticos e faz pressentir a de Schelling e de Hegel. Para Bréhier, a filo-

sofia mística alemã pode ser caracterizada como inversa da mística neoplatônica. "Esta, partindo do Perfeito, que está acima de todas as formas particulares do ser, procurava, por uma série de emanações que iam do mais perfeito ao menos perfeito, explicar a gênese sucessiva de todas estas formas, do mundo inteligível ao mundo material: o produzido é sempre menos perfeito que o produtor, e o perfeito existe anteriormente ao imperfeito. Muito ao contrário, o que a mística de Boehme quer explicar é a gênese do ser perfeito, a passagem das formas inferiores do ser a suas formas superiores. É que, de fato, a experiência religiosa da salvação dá ao cristão a consciência de que a perfeição não existe imediatamente, mas é atingida como conseqüência de um longo drama interior. Entre os Latinos, com Santa Teresa como exemplo, a mística é uma descrição das fases interiores deste drama. A mística de Boehme é ao contrário uma transposição cósmica do drama da salvação; a origem de todas as coisas é o desejo de gerar o ser perfeito, e o universo com toda a diversidade de seus seres, indica apenas as fases desta geração... O drama se desenrola em três momentos sucessivos... Deus também contém em si uma tríade de termos sucessivos; ele é de início o Pai, o poder vital infinito, a cólera, destruidora de todas as formas de ser; ele é em seguida o Filho, quer dizer a vontade de subordinar ao bem o poder vital; ele é enfim o Espírito, conciliação da vontade de viver, e da vontade do Bem. O traço essencial desta mística é fazer do drama da salvação um drama não mais humano, pessoal e individual, mas um drama cósmico" (Op. cit., pgs. 26 a 29).

Como deixar de ver no pensamento de Hegel ainda a manifestação do desdobramento deste mesmo impulso de misticismo intelectualista, que acentua o duplo aspecto da intuição e da vivência como expressão de uma participação existencial numa realidade entendida como ato de emergência? A colocação histórica de Hegel pode aliás ser interpretada no espírito do próprio Hegel: "A história é o desenvolvimento do espírito universal no tempo, e, este espírito, é a razão de Deus manifestando-se no governo geral do mundo. Dizer que uma coisa se desenvolve é dizer que ela se torna *atualmente* o que ela é em si ou em potência. Dizer que o espírito se desenvolve, se manifesta, é então dizer que ele se realiza,

que ele se torna explicitamente o que ele é em si. E como ele é essencialmente ativo, sua evolução é ação. Ele só se torna o que é pela ação" (Cf. J. Willm, id., pgs. 423 e 424). Aliás, a *Fenomenologia do espírito* procura substituir as discussões sobre a natureza e os limites do conhecimento por uma indicação de como a consciência natural se torna saber verdadeiro e absoluto. A *Fenomenologia*, que no primeiro plano de Hegel deveria formar a primeira parte da ciência e preceder a *Lógica*, foi incorporada mais tarde com esta à *Enciclopédia*, onde aparece como uma subdivisão da *Filosofia do espírito* e onde os seis termos (*consciência, consciência de si, razão, espírito, religião, saber absoluto*) são reduzidos a três: a *consciência*, a *consciência de si* e a *razão* (Cf. J. Willm, op. cit., t. III, pg. 401).

Havendo uma unidade do desenvolvimento lógico e do desenvolvimento ontológico, na ordem do conhecimento temos um procedimento intuitivo e descritivo, enquanto na ordem do ser temos um procedimento vivencial. Os termos da lógica mudam de significação e a lógica se torna metafísica. Como diz J. Willm: "*Explicar* (de *explicare, desdobrar*) na linguagem de Hegel é mostrar que lugar uma coisa ocupa no movimento universal; *provar* é reduzir os dados empíricos a sua expressão geral, relacioná-los a sua noção... *Compreender (begriffen)* é reduzir a seu valor filosófico ou especulativo o que é dado imediatamente aos sentidos ou ao entendimento na natureza e na história. A *verdade* não é mais a conformidade de nossas idéias com as leis do entendimento, nem a conformidade de nossas idéias com seus objetos, mas antes o acordo de um objeto com ele mesmo, com sua noção" (Op. cit., t. III, pg. 418).

Temos assim levada a suas últimas conseqüências a oposição ao conhecimento representativo de um mundo exterior, concepção esta que é substituida integralmente, em função de uma acentuada convicção no processo global de participação, levada também à sua expressão máxima, que, em lugar de participação *de* ou *com* aparece como participação *em*, de onde decorre o imanentismo dinâmico e histórico. É fácil verificar que este é um desdobramento da colocação do problema do conhecimento verdadeiro, que, no nosso entender, já em Descartes se põe em termos diversos do de um conhecimento relacionado com a apreensão de dados do mundo exte-

rior: a apreensão de dados do mundo exterior tomados diretamente produz apenas um conhecimento relativo, duvidoso, incerto, e só no plano transcendental é possível atingir o conhecimento verdadeiro. Para Hegel, no plano transcendental, o conhecimento verdadeiro atinge aquilo por que tudo se identifica.

## XV — INTUIÇÃO E VIVÊNCIA SEGUNDO A. COMTE

Num autógrafo concedido por ocasião da apresentação do filho do Dr. Robinet a Augusto Comte, este afirma o seguinte: "O amor por princípio e a ordem por base, o progresso por fim; o amor procura a ordem e impulsiona o progresso, o progresso desenvolve a ordem e reconduz ao amor" (Lettres d'Aug. Comte au docteur Robinet, Paris, Soc. Posit. Internat., 1926, pgs. 9 e 10).

Após termos acentuado o papel do conceito trinitário desde o procedimento místico até Kant e Hegel, pode parecer forçada a aproximação desta posição com a de Augusto Comte. A relação, contudo, não é meramente ocasional. O conceito trinitário que aparece nas etapas do conhecimento (teológico, metafísico e positivo), e aparece no lema geral do positivismo (amor, ordem e progresso), tem também em Augusto Comte um sentido místico nos três tipos femininos (a mãe, uma companheira, e uma filha adotiva) a que ele se refere em carta à Sra. Virginie Robinet (Paris, 8 Homero 64, ou seja 5 de fevereiro de 1852), e que o quadro pintado por Etex registra sob o título de *Augusto Comte e seus três anjos.*

Joseph Lonchampt, um dos testamentários de A. Comte, e um de seus mais autorizados biógrafos assim resume a obra do pai do positivismo: "Tal foi a obra de Augusto Comte. Bacon e Descartes aspiram a uma filosofia científica; ele ousa concebê-la e construí-la. Partindo da grande lei dos três estados sucessivos que eles haviam descoberto em todas as concepções da inteligência, o pensador do século XIX resolve formar um conjunto de todos os conhecimentos humanos chegados ao estado final ou positivo. Da mesma forma que existiram filosofias teológicas e metafísicas, assim também deveria ser possível formular uma filosofia inteiramente

científica; e foi isto que Augusto Comte fez" (Précis de la vie et des écrits d'Auguste Comte, Extrait de la Revue Occidentale, Paris, 1889, pg. 64).

Desta forma, portanto, para Joseph Lonchampt a grande lei dos três estados já estava descoberta por Bacon e Descartes, e serve de ponto de partida para Augusto Comte. Diz também Lonchampt: "... o que os alemães fizeram com a metafísica, o filósofo francês o realiza com a ciência. Por meio de sua grande lei dos três estados, Augusto Comte reune em um todo os elementos esparsos da ciência" (Idem).

Ora, os alemães com relação à metafísica chegaram a um conceito de unidade pelo desenvolvimento dos três estágios típicos do processo da existência. Se a herança é de Bacon e Descartes ou dos filósofos alemães, o certo é que o testemunho de Lonchampt não deixa dúvidas com relação ao fato de que A. Comte toma este conceito tríptico como um princípio, recebe-o e aplica-o numa nova linha de cogitações, mas utiliza-o tomando-o do passado, como um dado válido e indiscutível. O testemunho é precioso por se tratar de um dos testamentários de A. Comte, isto é um dos discípulos reconhecidos pelo mestre, e que lhe traça um cuidadoso perfil: não teria nenhum interese em atribuir a importação desta tese, no momento em que traça a figura inovadora do mestre; e se o faz é por estrita fidelidade em seu depoimento.

A presença da Idade Média como um modelo de espiritualidade necessária como solução de unidade tem um grande papel no pensamento de A. Comte. É Lonchampt quem o diz: "Sem cessar de admirar a Antiguidade, aprende a admirar igualmente o regime social que se seguiu, e reconhecer que este regime progride em relação a seu antecedente; de sorte que a civilização se desenvolveu sem descontinuidade dos Gregos aos Romanos, dos Romanos ao Catolicismo, do Catolicismo ao Renascimento e aos contemporâneos. O estudo da Idade Média fixa, além disto, a atenção do jovem Comte sobre o estabelecimento de um poder espiritual, inteiramente independente dos poderes temporais, e sobre o papel desta instituição em meio às ruínas do Império Romano: ele vê aí a obra prima do gênio político, uma vez que, enfim, a inteligência e o coração poderão retomar o grande problema da unidade do Ocidente, cuja solução escapou à força" (Id., pg. 16).

Outro elemento presente ao pensamento de A. Comte, no paralelo que aqui estabelecemos, refere-se à idéia de criação, que ele também incorpora. Em carta ao Dr. Robinet, dia 2 de Aristóteles de 67, diz ele: "Pode-se assim satisfazer, regulando-a, nossa incurável curiosidade sobre a criação. A criação absoluta, em que tudo vem do nada, deve ser finalmente afastada como incompatível com o conjunto dos conhecimentos reais, segundo o qual não podemos conceber um grama de matéria introduzida ou suprimida. Mas a criação relativa, na qual nos limitamos a deduzir a ordem atual de um estado anterior, não cessará jamais de ocupar nossa imaginação, que pode assim com isto se satisfazer, com proveito para a moral e a arte, sem qualquer perigo teórico" (Lettres au Dr. Robinet, op. cit., pg. 57).

Note-se, então, a presença do princípio trinário, a idéia da criação progressiva, e a idéia de unidade (cuja solução deve ser moral, e, não, conseguida pela força).

Parece-nos ainda do maior interesse comentar uma passagem de Lonchampt, em que ele relaciona o pensamento de A. Comte a Descartes e Kant. Por aí veremos que o positivismo encontrou em Descartes o intuicionista, o filósofo da experiência direta, e em Kant a determinação do objeto do conhecimento no fenômeno.

Diz Lonchampt: "Bacon e Descartes no século XVII colocaram as bases da filosofia moderna. O primeiro traçou-lhe o programa; o segundo fixou-lhe o método" (Op. cit., pg. 62). "A célebre tabula rasa de Descartes atraia as meditações dos pensadores sobre a certeza, quer dizer sobre os meios empregados por nossa inteligência para chegar à verdade. É assim que Kant, abordando desde o início a fonte mesma de nossos conhecimentos, faz-lhe a análise crítica; descobre a natureza puramente relativa de tudo o que sabemos, e a impossibilidade em que nos encontramos de conhecer alguma coisa em si; pois não conhecemos nenhum objeto, nenhum ser, mas unicamente os fenômenos que eles apresentam. A metafísica desligada por Descartes dos entraves escolásticos e fixada por Kant sobre o objeto de suas investigações, teve um glorioso impulso na Alemanha" (Id., pg. 63). "Partindo, com Bacon e Descartes, da certeza científica, quer dizer experimental, o espírito humano não aspira a nenhuma outra, e renuncia à metafísica" (Id., pg. 63). A afirmação de Lonchampt

é direta e tranqüila, como a refletir uma opinião indiscutível: Descartes aparece como um pensador que faz tabula rasa do conhecimento transmitido, e coloca a científica na experiência direta; Descartes é o opositor da escolástica, aquele que desvincula o pensamento moderno dos quadros escolásticos por um método novo, que consiste na experiência direta. Nestes termos, para Lonchampt, o pensamento de Augusto Comte no século XIX é a realização das aspirações manifestadas por Bacon e Descartes, e não satisfeitas no século XVIII.

Bastante elucidativa igualmente com relação a esta vinculação cultural é a maneira pela qual Lonchampt expõe os três estágios do conhecimento segundo A. Comte. Diz ele: "A história do espírito humano apresenta três maneiras de filosofar que foram sucessivamente empregadas com relação a toda espécie de assuntos. A primeira, dita teologia, assimila todo acontecimento aos produzidos no homem; por isto, a procura da causa leva inevitavelmente à concepção de um ser superior criado à sua imagem e semelhança, cujas vontades, caprichos e paixões produzem estes efeitos. A terceira maneira de especular, dita científica, renuncia à investigação das causas, como totalmente inacessível à inteligência humana; ela limita suas investigações ao estudo das leis que apresenta a observação de quaisquer acontecimentos; prever é seu único fim; ela aparta o *porque* para fixar-se ao *como*. Quanto ao segundo método filosófico, chamado metafísico, ele constitui a inevitável transição da teologia à ciência" (Op. cit., pg. 22). Vemos, por aí, portanto, que ainda repercute em A. Comte a relação entre o conceito de Deus e a do homem como sua imagem e semelhança.

Enfim, para situar a posição de A. Comte, nada melhor do que o seu próprio depoimento: "Enquanto Hume constitui meu principal precursor filosófico, Kant aí se encontra acessóriamente ligado; sua concepção fundamental só foi sistematizada e desenvolvida pelo positivismo. Do mesmo modo, sob o aspecto político, Condorcet foi por mim completado por De Maistre, do qual me apropriei, desde o início, de todos os princípios essenciais, que agora são apreciados apenas pela escola positiva. Tais são, com Bichat e Gall como precursores científicos, os seis predecessores imediatos que me ligarão sempre aos três pais sistemáticos da verda-

deira filosofia moderna, Bacon, Descartes e Leibniz. Após esta nobre filiação, a Idade Média intelectualmente resumida por Santo Tomás de Aquino, Roger Bacon e Dante, me subordina diretamente ao príncipe eterno dos verdadeiros pensadores, o incomparável Aristóteles" (Catéchisme Positiviste, 3.ª ed., Paris, En Vente, 1890, Preface, pg. 10). Não resta dúvida de que tal testemunho merece uma apreciação que nos indique sob que aspecto são tomados estes pensadores a que A. Comte se sente ligado.

No momento, acentuaremos apenas o fato da valorização da experiência direta, a idéia de uma nova mística, e a idéia de um corpo global da ciência, que, no entender de A. Comte é o que lhe parece caracterizar a posição de Aristóteles, tudo isto a serviço de uma unidade de pensamento capaz de garantir a ordem social.

Diz A. Comte: "O positivismo se compõe essencialmente de uma filosofia e de uma política, que são necessariamente inseparáveis, como constituindo uma base e a outra o fim de um mesmo sistema universal, em que a inteligência e a sociabilidade se encontram intimamente combinadas. De uma parte, de fato, a ciência social não é somente a mais importante de todas; mas ela fornece sobretudo o único elo, a um tempo lógico e científico, que comporta daqui por diante o conjunto de nossas contemplações reais" (Discours sur l'ensemble du positivisme, Paris, Soc. Posit. Intern., Éd. du cinquantenaire, 1907, pg. 2). E sobre esta passagem diz ele: "O estabelecimento deste grande princípio constitui o resultado mais essencial de meu *Sistema de filosofia positiva*" (Idem); e, ainda chama a atenção para o fato da substituição da denominação de *Curso* por *Sistema* para "melhor marcar seu verdadeiro caráter". Esta unificação que envolve o plano especulativo e o plano prático se realiza através da formação de um "novo espírito", e é isto que constitui o novo princípio filosófico que, "após ter modificado cada vez mais o princípio teológico-metafísico, se esforça evidentemente, após Descartes e Bacon, por substituí-lo irrevogavelmente" (Idem, pg. 11). É à sua fonte espontaneamente afetiva que a teologia deveu sempre seu império essencial. Malgrado sua evidente caducidade, conservará desta forma, ao menos em princípio, algumas legítimas pretenções à preponderância social, enquanto a nova filo-

sofia não a tenha ainda despojado também deste privilégio fundamental. Tal é então a condição final que nada pode dispensar na grande evolução moderna: a coordenação positiva, sem deixar de ser teórica e prática, deve também vir a ser moral, e colher no sentimento seu verdadeiro princípio de universalidade" (Idem, pg. 13).

Em favor do aspecto vivencial do saber A. Comte critica o fato de que "os filósofos tenham até então limitado apenas à existência contemplativa o domínio geral da sistematização humana", quando é necessário considerar em sua mútua dependência seu triplo aspecto especulativo, afetivo e ativo (Idem, pg. 22). E por isso mesmo, para A. Comte, a "única instrução sistemática" deve consistir em despertar "o bom senso universal" para uma verdadeira reorganização, primeiro mental, depois moral e enfim política (Cf. Discours sur l'esprit positif, Paris, Shllicher, 1909, pg. 111).

A nova mística positivista consistiria num apelo geral à formação de um espírito comum a todos, cientistas ou povo em geral, como elemento de união geral. Diz A. Comte: "A escola positiva não utilizaria outro recurso geral senão o de organizar um apelo direto e firme ao bom senso universal esforçando-se daqui por diante por propagar sistematicamente, entre a massa ativa, os principais estudos científicos próprios a constituir a base indispensável de sua grande elaboração filosófica. Estes estudos preliminares, naturalmente dominados até aqui por este espírito de especialização empírica que preside as ciências correspondentes, são sempre concebidos e dirigidos como se cada uma delas devesse sobretudo preparar para uma certa profissão exclusiva; o que impede evidentemente a possibilidade, mesmo nos que têm mais lazer, de jamais abraçar várias delas, ou ao menos quanto o exigiria a formação posterior de sadias concepções gerais. Mas isto não será mais assim quando tal instrução estiver diretamente destinada à educação universal, que muda necessariamente seu caráter e direção, malgrado toda tendência contrária. O público, de fato, que não quer tornar-se nem geômetra, nem astrônomo, nem químico, etc., experimenta continuamente a necessidade simultânea de todas as ciências fundamentais, reduzida cada uma a suas noções essenciais: é necessário, segundo a expressão bastante conhecida de nosso grande Molière, *des clartés*

*de tout*... Assim, a propagação universal dos principais estudos positivos não se destina apenas hoje a satisfazer uma necessidade já bastante acentuada do público, que sente cada vez mais que as ciências não são reservadas exclusivamente aos sábios, mas existem sobretudo para ele mesmo. Por uma feliz reação espontânea, uma tal orientação, quando for convenientemente desenvolvida, deverá radicalmente melhorar o espírito científico atual, despojando-o de sua especialização cega e dispersiva, de maneira a fazer-lhe adquirir pouco a pouco o verdadeiro caráter filosófico indispensável à sua principal missão" (Idem, pgs. 94 e 95).

Desta forma, centralizada antes de tudo na formação deste novo espírito, a filosofia para Comte, de fato, não é apenas a síntese subjetiva dos resultados gerais das ciências, mas tem um plano próprio capaz de reformular a própria maneira de ser das ciências. O foco central do pensamento de Comte, no entanto, está na formação deste espírito, portanto numa nova atitude ou comportamento mental, que é ao mesmo tempo uma forma de sentir e viver. É a partir da formação deste espírito que se fará a reforma da ciência, como também a reforma social. Como diz Lonchampt: "Ora, a renovação a operar não é prática; ela é essencialmente teórica: são os pensamentos e os sentimentos que é necessário modificar desde o princípio, e as instituições nascerão em conseqüência por si mesmas" (Op. cit., pg. 21).

Em nota de apresentação da edição clássica do *Discours sur l'esprit positif*, diz o editor: "Em todas as obras, invariavelmente inspiradas pelo mais profundo sentimento social, sempre dominadas pela universal preponderância da moral, Augusto Comte desenvolve dois fundamentos essenciais e conexos: de uma parte, a instituição de um programa de ensino universal, que vai da aritmética à moral, comum a todos pelo plano e pelo espírito, variável somente, em extensão e especialidade, nas aplicações; de outra parte, a criação de uma associação de filósofos ou, mais exatamente, de um novo poder espiritual, encarregado de se apropriar do saber enciclopédico, transmití-lo, e invocá-lo, à medida das necessidades privadas ou públicas, nas circunstâncias solenes da vida, para consagrar ou reprimir. Pois, segundo a fórmula de Leibniz, é ao espírito que abarca

todas as realidades que devemos pedir que tudo una, e tudo pacifique" (Paris, Soc. Posit. Intern., 1923, pg. IV).

A posição de A. Comte aparece assim, portanto, muito mais como uma "sabedoria", um pensamento doutrinário, do que como uma filosofia no sentido moderno do termo. Ele mesmo percebe esta dificuldade, e a exprime no Prefácio do *Curso* ou *Sistema de filosofia positiva*: "Eu lamento todavia ter sido obrigado a adotar, à falta de qualquer outro, um termo como este de *filosofia*, que foi tão abusivamente empregado em uma porção de acepções diversas. Mas o adjetivo *positiva* pelo qual eu lhe modifico o sentido me parece suficiente para fazer desaparecer, logo de início, qualquer equívoco essencial, ao menos entre aqueles que lhe conhecem bem o valor. Eu me limitarei pois, nesta advertência, a declarar que emprego a palavra *filosofia* na acepção que lhe davam os antigos, e particularmente Aristóteles, para designar o sistema geral das concepções humanas, e, acrescentando a palavra *positiva*, informo que considero esta forma especial de filosofia que consiste em olhar as teorias, em qualquer ordem de idéias que seja, como tendo por objeto a coordenação dos fatos observados, o que constitui o terceiro e último estado da filosofia geral, primitivamente teológica e depois metafísica". Também ele nos indica porque não a denominou de filosofia da natureza, pois esta designa na Inglaterra o conjunto de diversas ciências de observação, "enquanto que, por filosofia positiva, comparada às ciências positivas, entendo apenas o estudo próprio das generalidades das diferentes ciências, concebidas em submissão a um método único, e formando as diferentes partes de um plano geral de investigações".

Está bem caracterizado, pois, que não se trata de uma solução meramente especulativa, no plano teórico, mas de um espírito de união com um sentido humano individual e social. Por isso, ao início da conclusão geral do *Discours sur l'ensemble du positivisme,* diz A. Comte: "O amor por princípio, a ordem por base, e o progresso por fim; tal é, após este longo *Discurso* preliminar, o caráter fundamental do regime definitivo que o positivismo vem inaugurar na sistematização de toda a nossa existência, pessoal e social, por uma combinação inalterável entre o sentimento, a razão e a atividade. Esta sistematização final preenche, melhor do que qual-

quer possibilidade anterior, as diversas condições essenciais, seja quanto à manifestação especial das diferentes partes de nossa natureza, seja quanto à sua conexão geral. A supremacia necessária da vida afetiva aí se encontra melhor expressa do que antes, segundo a preponderância universal do sentimento social, que pode dirètamente encantar cada pensamento e cada ato quaisquer que eles sejam" (Op. cit., pg. 340).

A tônica do pensamento de A. Comte é portanto este aspecto vivencial do conhecimento. Por outro lado, o dado fundamental do conhecimento não está intencionado propriamente e primordialmente a uma representação particular da realidade exterior, mas ao que significa uma vinculação do homem a uma ordem universal expressa pela idéia de uma imutabilidade das leis da natureza, o que aliás aparece como um dogma do positivismo, e não, como é obvio, como um conhecimento positivo.

Augusto Comte nos fala neste dogma da imutabilidade da ordem natural no *Discours sur l'ensemble du positivisme* (Op. cit., pg. 30). No *Discours sur l'esprit positif* diz ele: "... o verdadeiro espírito positivo consiste sobretudo em *ver para prever*, em estudar o que é a fim de concluir o que será, segundo o dogma geral da invariabilidade das leis naturais" (Ed. Schleicher, pg. 22). Esta invariabilidade, para Augusto Comte, deve ser afirmada igualmente na ordem dos fatos sociais. Para ele, tanto a idéia de direito divino como a idéia de soberania do povo são persistências na aplicação dos estudos sociais da teologia ou da metafísica, como o declara Lonchampt. E acrescenta: "A tarefa de nossa época consiste em estudar a política com o mesmo método da física, pela observação dos fatos; é necessário conceber a organização da sociedade ligada ao estado correspondente da civilização, como o órgão está ligado à função da vida animal; e enfim trata-se de estabelecer que o desenvolvimento da civilização está sujeito a uma lei invariável, como todos os desenvolvimentos naturais. A marcha da civilização, contudo, fatal quanto à sua direção e a seu fim, é suscetível de ser acelerada ou retardada, mas jamais pode ser desviada de seu rumo" (Op. cit., pgs. 22 e 23).

O dogma da imutabilidade das leis naturais e sociais é uma exigência ideal de unificação, que, aparecendo

como uma necessidade subjetiva para a paz social, é afirmada por Augusto Comte como um dogma geral do positivismo. O homem é para ele o ponto de referência fundamental, mas o homem entendido no plano moral de ordenação da sua vida. Diz ele: "O universo deve ser estudado, não por ele mesmo, mas pelo homem, ou melhor pela humanidade. Qualquer outro propósito seria, no fundo, tão pouco racional quão pouco moral. Pois, é somente enquanto subjetivas, e jamais como puramente objetivas que nossas especulações reais podem ser verdadeiramente satisfatórias, quando elas se limitam a descobrir na economia externa, as leis que, de uma maneira mais ou menos direta, influem de fato sobre nossos destinos. Fora deste domínio, determinado pela sociabilidade, nossos conhecimentos permanecerão sempre tão imperfeitos quanto inúteis, mesmo com relação aos mais simples fenômenos, como é o caso da astronomia. Sem esta constante preponderância do sentimento, o espírito positivo logo retornaria às predileções espontâneas de sua longa infância, para as contemplações mais afastadas do homem, que são também as mais fáceis" (Disc. sur l'ensemble du posit., op. cit., pg. 38).

Neste contexto, podemos verificar que o conhecimento verdadeiro para A. Comte fica no mesmo plano da *meditatio*, de um conhecimento de segundo grau, em que os dados primeiros já são submetidos a um julgamento de valor, determinado pelo bem do homem. Assim, na verdade, o pensamento de A. Comte é atravessado por uma posição basicamente idealista, que se define pela aspiração fundamental do positivismo de *ver* para *prever* a fim de *prover*. E por isso mesmo alguma coisa deve ser dita sobre a intuição sensível e o dado primeiro do conhecimento segundo A. Comte.

A visão ou observação delimitada pela intenção da previsão, por sua vez delimitada pela intenção da provisão ou utilização traz uma predeterminação, é pelo menos seletiva, segundo interesses prévios, e não se propõe a uma efetiva objetividade. A idéia de Augusto Comte de estimular um "bom senso universal" se dirige na verdade a um tipo de visão a um tempo intelectual, afetiva e prática, de outra ordem por isso mesmo que a de um conhecimento fiel estritamente ao dado objetivo.

Além disto, o conhecimento preconizado por Augusto Comte tem um sentido globalizador e integrativo.

Robinet, discípulo de Comte, em sua exposição da *Filosofia positiva*, acentua o seguinte: "É preciso advertir aqui unicamente que, sob o ponto de vista filosófico ou geral, a interpretação científica se desdobra, e constitui em nossos dias dois corpos de doutrina muito diferentes, — uma, a síntese objetiva, o *Materialismo*, e outra, a síntese subjetiva, o *Positivismo*". "Em seu conjunto, o Materialismo propõe com dados em parte positivos e em parte utópicos, uma explicação metafísica do mundo e do homem". E assim conceitua o positivismo: "O positivismo, ou a filosofia das ciências, pelo contrário, só especula sobre os materiais acumulados pela observação e sobre os fatos ensaiados pela experimentação; afasta necessariamente as conjecturas arbitrárias, todas as hipóteses não verificadas sobre a origem e o fim das coisas, sobre as causas primárias e finais, sobre a essência dos seres, sobre a redutibilidade ilimitada dos fenômenos e dos corpos, sobre a transformação das forças e a transmutação das espécies. Procura o *como* e não o *porque*, o estado real dos corpos, suas propriedades constantes, as relações espontâneas dos fenômenos, as leis naturais de suas reações recíprocas. Enfim, na interpretação do *grande todo*, ele estabelece a unidade, não em relação à sua natureza própria, que não há em parte alguma, mas, no entendimento humano, fazendo a classificação das propriedades, e em seguida a dos seres que as manifestam, em relação à Humanidade. É uma coordenação abstrata concebida sob o ponto de vista do homem ou do *sujeito*, e não sob o do mundo ou do *objeto*" (Trad. de Belisário Vieira Ramos, Cia. Brasil Ed., Rio, s/d., pgs. 20 e 22).

De fato, o positivismo não está interessado na apreensão de valor objetivo da realidade exterior, e esta direção é julgada até severamente por A. Comte, que propõe um meio de "deter a influência deletéria da qual o futuro intelectual parece ameaçado, em conseqüência de uma tão grande especialização de investigações individuais". A solução apresentada por ele é "que uma nova classe de sábios preparados por uma educação conveniente, sem se perder na cultura específica de qualquer ramo particular da filosofia natural, se ocupe unicamente na consideração das diversas ciências posi-

tivas em seu estado atual a determinar exatamente o espírito de cada uma delas, a descobrir suas relações e encadeamento, a resumir, se for possível, todos os seus princípios próprios em um número mínimo de princípios comuns, conformando-se sempre às máximas fundamentais do método positivo" (*In Cours de Philosophie Positive*, 1.ª lição).

Faltando ao positivismo uma amarração objetiva, seria pois natural a ressalva apontada por A. Comte com relação ao resultado final a ser alcançado. Diz ele: "Assinalando como fim da filosofia positiva resumir num só corpo de doutrina homogênea o conjunto dos conhecimentos adquiridos, relativamente às diferentes ordens de fenômenos naturais, longe está de meu pensamento querer proceder ao estudo geral destes fenômenos considerando a todos como efeitos diversos de um princípio único, como sujeitos a uma única e mesma lei" (*Cours*, 1.ª lição). E mais adiante acrescenta: "Quanto à doutrina, não é necessário que seja única, é suficiente que seja homogênea". Unidade de método, homogeneidade de doutrinas, eis a aspiração de A. Comte.

Não estando comprometido com o objeto, e devendo ser um conhecimento direto quanto aos dados primeiros, o positivismo se transforma num construtivismo doutrinário, com um apelo a um procedimento vivencial e a uma intuição que aparece como o bom senso entendido como um comportamento do espírito humano, que é a um só tempo razão, sentimento e ação.

## XVI — INTUIÇÃO E VIVÊNCIA SEGUNDO BERGSON

Diz J. Benrubi: "Num certo sentido, pode-se considerar as teosofias do Oriente, e muito particularmente a teosofia hebraica como fontes longínquas do bergsonismo. E Rabindranath Tagore não teve constrangimento de responder, a quem lhe perguntou sua opinião sobre o bergsonismo, que há muito tempo a Índia já havia passado por seus caminhos e que esta filosofia devia figurar em alguma parte nos seus velhos sistemas" (in "Les sources et les Courants de la Philosophie Contemporaine en France", Paris, Alcan, vol. II, pg. 742).

No espírito do pensamento bergsoniano, as "influências" não exprimem o núcleo do pensamento de um autor. Não vamos aqui buscar aproximações, que poderão parecer forçadas, e que serão ao menos discutíveis. O que importa, na passagem citada, é o testemunho do pensador indiano, que reconheceu na filosofia bergsoniana ao menos um "clima" pelo qual ele a identificou com o pensamento da Índia, com sua tonalidade mística.

O que importa, sobretudo, ainda, é que este "clima" é definido por um conceito de participação na vida do todo, em termos de imersão, ou inerência, que se identifica com o plano místico do socratismo cristão, como já tivemos ocasião de mostrar, e que se desdobra ainda no pensamento alemão. Bergson tem consciência do problema, e faz a distinção num curso sobre Spinoza, no qual ele expõe a diferença entre a posição de Plotino e a de Spinoza. Temos a informação graças a um depoimento de I. Benrubi: "Eu ouvi hoje uma interessantissima aula de Bergson sobre Spinoza". Esforçou-se por mostrar que o conhecimento intuitivo de Spinoza difere do de Plotino.

"De fato, segundo o autor das *Enneadas*, as coisas, após terem saído de Deus pela "processão", podem retor-

nar a Deus por um movimento em sentido inverso, pela "conversão". Sócrates, após ter saído de Deus, pode retornar para Deus desviando sua vista da matéria. Por aí, ele mergulha em sua essência e pode tornar-se *coeterno* (o termo é de Spinoza) a Deus. Sócrates pode continuar a marcha e coincidir com o ser de onde ele emana pelo *extase*. Segundo Spinoza, ao contrário, para conhecer perfeitamente, não é mais necessário fazer uma "conversão", trata-se antes de percorrer o mesmo caminho da "processão", não para refazer a criação, mas para criar, em outros termos, trata-se de fazer-se um com o ato pelo qual o espírito chega a coincidir com a operação divina que engendra a si mesma. O processo de "conversão" em Spinoza é então a própria "processão". Eis, segundo Bergson, a grande diferença entre Plotino e Spinoza. Nós chegamos então com Spinoza a um desdobramento do esquema plotiniano sob a influência do cartesianismo" (in "Souvenirs sur Henri Bergson", Paris, Delachaux, 1942, pgs. 53 e 54).

Devemos notar neste testemunho de Benrubi, alguns pontos: primeiro, que a posição de Spinoza seria uma transposição de Plotino sob influência de Descartes, o que reafirmaria o cartesianismo dentro desta linha; segundo, que Bergson distingue conscientemente a ascese por retorno, e a ascese por continuidade; terceiro, que a posição de Bergson se identifica com esta conceituação de uma realidade, que, após um impulso inicial, se desdobra em contínua criação.

Na verdade, todo o problema da intuição em Bergson fica dependente da sua relação com a "durée", de forma que somente nestes termos Bergson fala na intuição como "centro" de sua doutrina: "o que eu considero o centro mesmo da doutrina: a intuição da *durée* (carta de B. a Hoffding, publ. in "La philosophie de Bergson", Paris, Alcan, 1916). Se a intuição é intuição da "durée", na realidade, de um certo aspecto, o centro de sua filosofia é de fato a "durée". E esta "durée" é definida como um processo de permanente criação, de tal modo que Henri Gouhier, em conferência pronunciada na antiga Faculdade de Filosofia da U.F.R.J., chamava a atenção para o fato de que ao pensarmos na "evolução criadora" de Bergson, dever-se-ia acentuar o "criadora". E, de fato, a crítica geral de Bergson aos evolucionismos é de que estes se preocupam com as

etapas fixadas, e não com os impulsos que promovem as passagens, enfim com a criação propriamente dita.

Aliás, é o próprio Bergson quem diz em carta a Hoffding: "a teoria da intuição sobre a qual se veio a insistir mais do que sobre a da *durée* só se manifestou bastante tempo depois desta. Ela deriva desta e só se compreende por esta".

É certo que o bergsonismo se propõe a ser um positivismo, e Benrubi o classifica como "a expressão mais perfeita do positivismo espiritualista e metafísico profetizado por Ravaisson" (Les sources..., op. cit., pg. 741). Como positivismo, deve partir de uma atitude não preconcebida, de pura disponibilidade para a apreensão dos fatos, na sua objetividade. Mas, é exatamente neste ponto que aparece em Bergson um conceito prévio da realidade, em nome do positivismo e contra o positivismo.

Em primeiro lugar, contra o positivismo de Augusto Comte, que afirmava a imutabilidade das leis da natureza. Ora, afirmar tal coisa, com relação ao passado e com relação ao futuro, em função de uma limitada observação, cuja validade é discutível, não configura a aspiração do positivismo de se ater ao dado com fidelidade. Por isso mesmo, em nome de um positivismo mais puro e mais rigoroso Bergson refuta como "ilusão retrospectiva" a aspiração de Comte, e propõe uma visão aberta da realidade: esta visão admitiria a possibilidade de uma inovação permanente no real, uma permanente possibilidade de renovação e criação. Este conceito aberto, que aparece sob a forma de uma hipótese de trabalho coincide com o conceito de "processão", que já se encontra em Spinoza, e é reassumido pelo bergsonismo. Isto porque, em verdade, não se pode afirmar que "L'évolution créatrice" seja obra de puro positivismo, pois ao lado dos fatos coligidos, há toda uma estruturação hipotética destes fatos segundo uma concepção de desdobramento processivo, em que se insere uma dimensão continuamente criadora.

Em correspondência a isto, para Bergson, o conhecimento não se exaure na representatividade dos conceitos, e aparece com as exigências da intuitividade e vivencialidade, que são expressões de uma participação por inerência.

E aí está o porque da relação constante intuição-

*durée*. Se de um ponto de vista lógico o conceito de "intuição da *durée*" coloca a intuição na dependência da *durée* por outro lado, de um ponto de vista vivencial, a intuição opera também sobre a *durée*, faz de algum modo a *durée*, se faz em parte no ato exercido, e, nesta inter-relação, é a própria realidade que prossegue em seu desdobramento criador.

Sem dúvida, tornam-se oportunos uma referência e um comentário do estudo de Gaston Berger, *Le progrès de la réflexion chez Bergson et chez Husserl* (publ. in "Henri Bergson", de Albert Béguin e Pierre Thévenaz, Neuchatel, Baconniére, 1943). Diz G. Berger: "O bergsonismo só é decepcionante para aqueles que querem a todo preço encontrar nele um sistema definitivo, quando ele é o tipo mesmo da filosofia aberta. Encontraremos a mesma abertura na fenomenologia". Segundo G. Berger, para Bergson como para Husserl a investigação filosófica é acompanhada de uma ambição bastante cartesiana, pois para eles a filosofia deve ser um conhecimento absoluto (of., pg. 258). Certamente encontramos em um como no outro um mesmo respeito do "dado", que os conduz a uma espécie de positivismo metafísico bastante curioso e que os opõe nitidamente a certos discípulos seus eivados de romantismo" (of., pg. 261). Para G. Berger, contudo, é necessário distinguir Bergson e Husserl: "Bergson e Husserl crêem um e outro atingirem o Absoluto. Mas, para um, o Absoluto é a vida; para o outro, é a Verdade". E ainda: "Nada mais diferente que o "dado imediato" de Bergson e o dado intuitivo de Husserl. Nada mais oposto que os dois tipos de conhecimento que encobre, aqui e ali o mesmo nome de intuição. Para Bergson, "pensar intuitivamente, é pensar em *durée*"; para Husserl, é apreender uma coisa ou uma essência "de uma maneira originária". Em Bergson, como em Descartes, a intuição se opõe ao discurso, e o que Bergson reprova no empirismo é fragmentar em átomos a continuidade do espírito. Em Husserl, a intuição se opõe à "intenção", como a presença difere de uma ausência, que infundisse apenas o desejo ou a aversão" (pg. 260).

Sabemos perfeitamente que é muito penoso aproximar como distinguir posições filosóficas. Mas, sem discutir detidamente as aproximações e distinções apontadas por G. Berger, entendemos que temos formas

diversas de abordagem de um problema comum. Se para Bergson o Absoluto é a Vida e para Husserl é a Verddae, também não é menos certo que para Husserl nós atingimos a Verdade, ao menos de certa forma, no "fluxo do puro vivido".

Para nós, o que tem importância fundamental é esta aspiração comum de atingir o Absoluto. É esta aspiração, aliás, que desvia a posição filosófica do plano do conhecimento representativo, que ofereceria um dado simplesmente relativo, ou proporcional, para colocá-la na linha de encontro de um momento de plenitude, um estado "atual", em que o ato de conhecer seria ao mesmo tempo uma forma de ser. Para a nossa compreensão, tanto em Bergson como em Husserl o conhecimento não é "conaissance", não é um nascimento paralelo a alguma coisa, é sempre um nascimento original, novo, irredutível, um momento do ser no seu desdobramento criador. Este, a nosso ver, o ponto central de referência do pensamento de Bergson e de Husserl, em função de que se criam todas as dificuldades de conceituação em termos sistemáticos, em um como em outro, de um mecanismo de conhecimento a ser tratado explicitamente, porque na realidade este mecanismo é apenas momento transitório e o conhecimento em termos de absoluto só se conclui como estado de ser, o que, aliás, se não é meramente transitório, é ao menos sempre contingente, e o absoluto estaria apenas na historicidade da gradatividade com que se realiza a experiência do conhecimento, que é ao mesmo tempo uma momentaneidade do ser.

Estes dois aspectos da visão do conhecimento, Bergson os coloca, em sua conferência sobre "L'intuition philosophique", nos seguintes termos, que confirmam o testemunho de Benrubi: "Diremos, para contentar-nos com uma aproximação, que é o sentimento de uma coincidência entre o ato pelo qual nosso espírito conhece perfeitamente a verdade e a operação pela qual Deus a engendra, a idéia de que a "conversão" dos Alexandrinos, quando se torna completa, não é mais do que una com sua "processão", e que desde que o homem, saído da divindade, chega a retornar a ela, percebe somente um movimento único onde havia visto antes dois movimentos inversos de ir e retornar, — a experiência moral se encarrega aqui de resolver uma contra-

dição lógica e fazer, por uma brusca supressão do Tempo, que o retorno seja um ir" (in La Pensée et le Mouvant, Paris, Alcan, 1934, pg. 143).

É interessante fazer notar aqui, inclusive, que o próprio Bergson distingue o plano analítico lógico, e o plano sintético moral. A "conversão" deriva de um plano lógico, a visão em termos de "processão" deriva de um plano moral, um fica na ordem do conhecimento representativo distintivo, o outro na ordem de um conhecimento integrativo, como realização ontológica. E neste plano é que se realiza o conhecimento absoluto. E por isso mesmo, em "Introduction à la Metaphysique", Bergson diz: "É relativo o conhecimento simbólico por conceitos préexistentes que vai do fixo ao móvel, mas não o conhecimento intuitivo que se instala no movimento e adota a própria vida das coisas" (in La Pensée et le Mouvant, op. cit., pg. 244). E nesta direção, à conclusão deste estudo, irá afirmar: "Neste sentido, a metafísica nada tem de comum com uma generalização da experiência, e no entanto ela pode ser definida como a *experiência integral*".

Todos sabem, que este ensaio, publicado na "Revue de metaphysique et de morale", em 1903, muito contribuiu para que se formasse sobre o bergsonismo o conceito de que se tratava de um irracionalismo.

Recoloquemos a questão: no misticismo intelectualista do socratismo cristão tratava-se da distinção dos planos de conhecimento da *cogitatio* e da *meditatio*. Na *meditatio*, um plano de conhecimento de natureza moral, em que se enfocava o problema do comprometimento do homem frente ao sentido de sua vida intencionada a Deus. No cartesianismo, perdura a distinção entre um conhecimento de curiosidade e vanidade, que mantém a inteligência no plano da dúvida e da inconclusão, e um conhecimento em que o sujeito se compromete, e que aparece sob a forma do que lhe é útil, para exprimir o que para ele é um bem. Assim também o vê Bergson na "intuição" segundo Spinoza, e em razão de que faz a distinção aqui apontada da análise de cunho lógico, e da síntese de cunho moral. O que ocorre com a posição de Bergson é que ele perde a perspectiva desta distinção do plano lógico e do plano moral, que manteria ainda uma gradação de valores com a nitidez da distinção dos planos. Pretendendo ser fiel a uma

posição positivista, a experiência integral a que se refere pode ser entendida num sentido puramente psicológico de espontaneidade, e neste caso se configuraria o irracionalismo. É claro que não é esta a intenção de Bergson: o que ele deseja é na verdade um valor, a experiência integral, a apreensão do absoluto, a fidelidade perfeita à realidade objetiva. Mas, a conseqüência disto é uma permanente definição da posição do homem em face de suas experiências, e isto é fundamentalmente o enfoque de uma situação moral. Não é sem razão que J. Maritain fala num bergsonismo "de fato" e num bergsonismo "de intenção", e que Joseph Wilbois tentou retirar uma concepção moral implícita no bergsonismo.

Toda a concepção bergsoniana, de fato, do ponto de vista objetivo, é marcada pela idéia de criação; e, do ponto de vista subjetivo, é marcada pela idéia de ascese, de perfeição, de esforço, de uma atitude a ser conscientemente assumida. A intuição que coincide com o objeto atinge o absoluto, e, neste sentido, "absoluto é sinônimo de perfeição", diz ele (Cf. Introd. à la Metaph., pg. 204). Ou então, em outra passagem: "Filosofar consiste em inverter a direção habitual do trabalho do pensamento" (Ibid., pg. 241).

Quando fizemos um estudo sobre o pensamento de Bergson e o intitulamos "A atitude filosófica segundo Bergson" foi porque de redução em redução, entendemos que o núcleo central de sua posição está contido na sua preocupação básica com a atitude. Poderiamos dizer até que o que define a posição de Bergson é ocupar-se com uma filosofia da atitude. E isto é compreensível: se ele quer ser realista tendo como ponto de partida o sujeito, para não mergulhar no idealismo, procura enfocar a atitude, como o meio pelo qual o sujeito pode atingir a realidade como ela é, em lugar de impor suas formas subjetivas na conformação de sua observação da realidade. Pela determinação da atitude adequada, criar-se-iam as condições para a apreensão efetiva e fiel da realidade objetiva.

Nestes termos, torna-se muito clara a correlação de intuição e vivência como polos definidores do pensamento bergsoniano.

Desta forma, apenas como recurso didático, numa exposição sumária como esta, que visa puramente fazer notar o núcleo central em torno do qual gira o pensa-

mento de Bergson, faremos um paralelo entre a sua posição e a de A. Comte, tomada em termos muito gerais. Esta comparação será uma artifício para acentuar os dois pontos capitais do bergsonismo, e que caracterizam a sua posição ligada fundamentalmente ao positivismo: o valor universal do dado sensível, e a imutabilidade das leis da natureza. Frente a estas duas teses, põe-se o positivismo bergsoniano: primeiro, o fato verdadeiro do dado imediato da consciência é que não existem imagens "puras", e por isso mesmo a percepção não é o mesmo que a sensação como impressão produzida pelo objeto exterior no sujeito, invariavelmente; segundo, tão-pouco é verdadeiro dado positivo a afirmação da imutabilidade das leis da natureza, e em lugar disto é necessário considerar a realidade segundo o modelo do próprio eu psicológico, no qual se verifica uma permanente mudança, e uma progressiva criação, ou seja que o real deve ser pensado como "durée".

Temos assim, que em lugar do dado sensível de A. Comte, põe-se para Bergson todo o problema da intuição; em lugar da imutabilidade das leis da natureza, a "durée". E, como já se esclareceu anteriormente, a intuição é intuição da "durée". E o saber para o filósofo não deve pretender uma acumulação de conhecimentos, pois, como diz Bergson, "o filósofo continua o homem da ciência universal, no sentido de que, se ele não pode tudo saber, não há nada diante de que ele não deva estar colocado em estado de aprender" (L'intuition philosophique, in La Pensée et le Mouvant, pg. 154). Desta forma, a ciência universal seria esta "sabedoria", ou seja este estado de espírito que permite a tudo bem conhecer. Ora, isto tem, sem dúvida alguma, uma tonalidade moral, pois trata-se de uma forma de comportamento, que não é espontâneo ou arbitrário, mas assumido consciente e deliberadamente.

Este comportamento, embora não seja espontâneo, é natural, isto é, procura identificar-se com o que se manifesta na realidade nos momentos de plenitude existencial, e desta forma todo o bergsonismo repousa basicamente numa constante distinção do que é autêntico e inautêntico, do que é original e habitual, da vigília e do sono, do espiritual e do mecânico, do bom senso e do senso comum, do eu profundo e do eu de superfície, para exprimir a correlação profunda de vida

e consciência. A visão estética permite a manifestação em casos especiais de uma apreensão original e virginal da realidade, e é esta visão que deve ser cultivada e elaborada pelo filósofo, e que se prolonga ainda na experiência sobrenatural dos místicos no terreno religioso.

Bergson não poderia deixar de considerar a noção possível, que preocupa igualmente a todo o movimento filosófico moderno ligado à corrente do socratismo cristão, como já vimos. Assim, no ensaio "Le possible et le réel" (in La Pensée et Mouvant) nos diz: "Mas há sobretudo a idéia de que o possível é *menos* que o real, e que, por esta razão, a possibilidade das coisas precede sua existência. Elas seriam desta forma representáveis de saída; poderiam ser pensadas antes de se realizarem. Mas é o inverso que é verdade. Se deixamos de lado os sistemas fechados, submetidos a leis puramente matemáticas, isoláveis porque a "durée" não os alcança, se nós considerarmos o conjunto da realidade concreta ou muito simplesmente o mundo da vida, e com mais forte razão o da consciência, nós acharemos que há mais e não menos, na possibilidade de cada um dos estados sucessivos do que em sua realidade" (pg. 126).

Tudo reforça, enfim, a necessidade de sustentar um estado de espectativa, que é, como diz Bergson ver todas as coisas *sub specie durationis,* como criação possível e inacabada, e esta disposição de acompanhar a realidade na sua processão é que poderá dar ao homem uma existência não movida apenas pelo atendimento das necessidades, o que lhe daria o prazer, mas a colocaria num plano de liberdade, onde ele realizaria a experiência de alegria ("joie"). E ainda aqui repercute a nota da "gaia ciência", que verificamos em Descartes, "um filósofo contente" no dizer de H. Gouhier, e onde ressoa ainda a aspiração de beatitude extática do conhecimento místico. Diz Bergson: "Com as suas aplicações que visam apenas a comodidade da existência, a ciência nos proporciona o bem estar, ou quando muito o prazer. Mas a filosofia já nos poderá dar a alegria ("joie")" (L'int. phil., pg. 162).

## XVII — DA CRISE DA METAFÍSICA À NOVA METAFÍSICA, EM DUNS SCOTO

A exposição feita até agora perece-nos suficiente para caracterizar as novas direções da Metafísica e da própria Filosofia em geral no seu desenvolvimento moderno. Aprofundando as raízes do pensamento de Descartes, foi possível reinterpretá-lo de modo a esclarecer sua posição dentro de um movimento cuja expressão é bem maior do que a de simples posição isolada de um pensador. Descartes é um momento da maior significação no desenrolar histórico de um movimento, que se caracteriza primeiramente no socratismo cristão, quando o misticismo se intelectualiza, e assume o patrocínio do Sócrates.

A experiência mística evidencia a possibilidade de um conhecimento de tipo superior ao conhecimento conceitual, representativo e analógico. E é na convicção da validade desta nova colocação do problema do conhecimento, na aspiração de atingir um conhecimento mais perfeito, que seria intuitivo, absoluto, e unívoco, que um novo caminho parece abrir-se para a metafísica. Haveria, desta forma, e neste contexto, uma aproximação de um conhecimento que efetivamente se realizasse como "sabedoria", isto é que se efetuasse com um significado moral e não meramente lógico ou psicológico, e nem simplesmente metafísico, porque significaria ao mesmo tempo uma determinação no sujeito de um vínculo ou compromisso definível pelo seu significado quanto ao sentido de sua vida, o que inclusive seria a forma de delimitar ou caracterizar a situação do homem em sua participação existencial.

As teses do novo movimento foram sendo postas progressivamente, até formar um corpo de doutrina capaz de proporcionar os elementos de uma sistematização.

Sem dúvida alguma, o que se põe em debate, de um ponto de vista sistemático, é o próprio problema da natureza e estrutura da metafísica, e do valor do conhecimento metafísico. E, neste sentido, entendemos que, para um enfoque sistemático, seria de grande auxílio acentuar alguns pontos do debate tendo presente o pensamento de Duns Scoto, cujo papel deve ser devidamente compreendido, e que a nosso ver assume de fato a maior importância e significação para o entendimento do desenrolar histórico da questão. Isto porque Duns Scoto procura colocar suas posições em termos de debate com as posições tradicionais, e por isso mesmo ele representa uma tomada de posição consciente, que procura fundamentar reflexivamente. E é a partir do fato de que com Duns Scoto as duas posições se comparam criticamente que nos parece que com ele se define a passagem de uma para outra, porque com ele é que se fundamentam os princípios, em termos claramente teóricos, das novas posições.

Em primeiro lugar, temos o problema geral da relação entre Metafísica e Teologia.

Para Duns Scoto, a Metafísica não é o conhecimento por excelência, e isto porque não se realiza de maneira completa como sabedoria. Diz É. Gilson que "mesmo em Santo Tomás de Aquino, e até na *Summa Theologica,* a palavra *Theologia* não é usada correntemente para designar a *sacra doctrina* que o teólogo professa. Em Duns Scoto, ao contrário, *Theologia* é o termo a ser usado em tal caso; ele se torna o nome próprio que designa o saber necessário ao homem para permitir-lhe atingir seu fim" (J. D. Scoto, Paris, Vrin, 1952, pg. 12). Como se vê, Metafísica ou Teologia são colocadas em função do sujeito, em vista portanto do "finis operantis".

É uma reposição do problema em termos de "sancti" e "philosophi", como ocorreu nos primórdios do cristianismo, quando se debatia a questão das doutrinas alcançadas pelo puro esforço da razão natural, e a doutrina de salvação dada pela revelação.

Desta forma, vemos que para Duns Scoto o valor do conhecimento se define como instrumento de encaminhamento do homem para seu fim. Tem por isso mesmo, para Duns Scoto, uma função vital, que coloca o problema do valor do conhecimento numa perspectiva de valor moral e até mesmo religioso.

Por isso mesmo, assume para Duns Scoto uma significação primordial a consideração do homem em sua condição em face do pecado original, o homem *pro statu isto*. E a partir daí é que põe a tese de que o homem é incapaz de naturalmente conhecer distintamente seu próprio fim. Duns Scoto acentua a distinção entre conhecimento confuso e conhecimento distinto: o conhecimento confuso, aquele que se faz sobre uma seqüência de fatos, e o conhecimento distinto o que decorre de uma intuição intelectual por apreensão direta do inteligível.

No caso do conhecimento dos fins do homem, para Duns Scoto não existe esta apreensão natural, porque no plano natural não conhecemos diretamente a natureza humana, a essência da alma humana, que só conhecemos por seus atos. Deve-se levar em conta, ainda, que para Duns Scoto os filósofos têm como campo de conhecimento apenas o mundo das necessidades naturais, enquanto os teólogos têm como campo de conhecimento o mundo da liberdade divina. E, por isso mesmo, o conhecimento mais perfeito deve acompanhar intuitivamente os atos de liberdade divina, e não conformá-los a um plano de naturalidade, onde somente o necessário seria atingível.

Ora, neste ponto, coloca-se um problema relativamente ao próprio valor da Teologia, pois torna-se necessário fazer uma distinção, que conduzirá inclusive a uma divisão de planos da Teologia. A Teologia, de fato, é fundamentalmente conhecimento de Deus por revelação sobrenatural, mas deve ser considerada como conhecimento humano. E, neste ponto, segundo Duns Scoto, torna-se necessário distinguir vários planos de conhecimento teológico.

Em primeiro lugar, a divisão de Teologia "em si" e de Teologia "em nós". Para Duns Scoto, a Teologia "em si" decorre de um conhecimento de um objeto por um intelecto que lhe é proporcionado; e a Teologia "em nós" o conhecimento de natureza inferior a do objeto conhecido.

Neste segundo caso, podemos ainda distinguir, segundo Duns Scoto, a *Theologia beatorum* e a *Theologia nostra*. A *Theologia beatorum* não é Theologia "em si", mas tem um grau de validade superior à *Theologia nostra:* trata-se de uma ciência perfeita, porque decorre

de uma experiência efetivada pela graça de Deus, mas como implica também uma luz natural, ela não é total, nem exclusiva. A *Theologia nostra* é o conhecimento que temos pela revelação, através das Sagradas Escrituras.

Duns Scoto nos indica ainda na Teologia a distinção entre as *verdades necessárias* (p. ex. Deus trino, o Filho é gerado do Pai), e as *verdades contingentes* (p. ex. Deus cria, o Filho incarna).

Por esta colocação geral, temos em conseqüência alguns aspectos, que convem desde logo ressaltar: primeiro, o conhecimento por excelência diz respeito aos fins do homem, e por isso mesmo à sua relação com Deus; segundo, o conhecimento perfeito é distinto, e não confuso, e o conhecimento distinto é fruto de intuição intelectual, apreensão direta do inteligível, dado simples; terceiro, há um plano de conhecimento natural, que, para ser válido, deve harmonizar-se com o conhecimento sobrenatural, e por isso mesmo guardar uma abertura para este.

Desta forma, esta posição natural da inteligência terá que guardar os sinais desta relação, que, em última análise, referem-se a Deus, cuja existência deve ser considerada como onipotente, onipresente, e providência. E em razão disto põe-se em primeiro plano na Metafísica de Duns Scoto os problemas do *ens comune*, das *especies intelligibilis*, da *iluminação*.

Vejamos, em primeiro lugar, o problema do ens comune. Trata-se de propor o objeto fundamental do conhecimento metafísico em novos termos. E, por que em novos termos? Porque a colocação aristotélico-tomista no entender de Duns Scoto se faz em termos de *cognitio abstrativa* e não de *cognitio intuitiva*. E, se a abstração tem como ponto de partida o sensível, e não diretamente o inteligível, ela se põe no plano do conhecimento confuso e não no plano do conhecimento distinto.

Não sendo o momento de fazer a crítica da posição, devemos lembrar que, de fato, não podemos ser simplórios com relação à posição aristotélico-tomista: é necessário considerar que para ela haveria uma apreensão direta do inteligível no real, cabendo fazer uma importante distinção entre apreender no ser sensível e no dado do conhecimento sensível. Desta forma, para o

aristotelismo-tomista o conhecimento sensível nos fornecia imagens, mas não nos dava a apreensão do ser como tal, que seria objeto de uma apreensão direta da inteligência. A diferença efetiva entre Duns Scoto e a posição aristotélica nós a encontramos numa diversidade intencional da colocação do problema. Para o aristotelismo, realiza-se a apreensão do ser dos seres, conhecimento análogo, porque se refere ao ser distributivamente, ao ser dos seres como ser de cada ser. Para Duns Scoto, trata-se da apreensão do "ser comum" que, se não contraria o conceito de analogia aristotélico-tomista, tem uma abertura para a tese de que o ser não é o "em si" e "por si" de cada ser em particular, mas está aberto à onipotência divina. Desta forma, o *ens comune* é para Duns Scoto objeto último e primeiro da metafísica: último, na ordem do conhecimento confuso, porque na abstração do singular, como este não é conhecido sob a razão própria do singular, é necessário o conhecimento do *ens comune,* que o transcende, para dar-lhe inteligibilidade; e por outro lado é primeiro, na ordem do conhecimento distinto porque por ele se define fundamentalmente o real em particular e no seu todo.

Sendo o conhecimento distinto primeiro, é primeiro não cronologicamente, mas metafisicamente. E, desta forma, o conceito metafísico do ser se abre para o conceito de Deus como o ser primeiro. E, ao mesmo tempo para o conceito de Deus como ser infinito. Porque o conceito de *ens comune* apresenta uma indeterminação total. Ora, Étiene Gilson chama a atenção para o fato de que Duns Scoto não encontra na Escritura a expressão "ser infinito" com relação a Deus (Op. cit., pg. 54). Mas, no tratado de Scoto "De primo principio" ele cita o Êxodus (3, 14), sobre como responde Deus a Moisés que pergunta sobre o seu nome, e a que, segundo o comentário de Duns Scoto, Deus sabendo o que o intelecto dos mortais pode conceber sobre Ele, responde: "Ego sum, qui sum". Desta forma, aparece para Duns Scoto que o que a própria revelação comunica como proporcionado à inteligência humana, *pro statu isto,* é este conceito indeterminado. E, desta forma, a existência dos seres não é caracterizada com uma determinação própria, para harmonizar-se com o conceito da onipotência divina.

Segue-se, em segundo lugar, o problema das *species intelligibilis*. Se os seres não têm por si determinações próprias, como atingir as *species intelligibilis* por uma apreensão no objeto externo? E aqui o problema se desenrola em face de uma especificação da onipresença de Deus no homem. Para Duns Scoto, Deus pode estar nas coisas de quatro maneiras diferentes: "Primeiramente, como causa eficiente e conservadora de todas as coisas: diz-se então que ele está presente a todas as coisas *per potentiam*. Segundo, porque tudo conhece, a nu e abertamente, por sua ciência infinita: neste sentido, tudo lhe é presente, e como é por suas próprias idéias que as coisas lhe são apresentadas, pode-se dizer que por sua vez Deus está nelas *per presentiam*. Terceiro, em razão de sua imensidade de ser infinito, Deus está em todas as coisas *per essentiam*, uma vez que, segundo Duns Scoto, *omni rei illabitur ratione suae illimitate imensitates*. Quarto e enfim, enquanto ele confere sua forma sobrenatural às operações e atos do homem de que ele é o termo, Deus lhes está presente *per gratiam et charitatem*" (Apud Ét. Gilson, op. cit., pag. 376).

Para Duns Scoto, a intelecção pressupõe o objeto. Mas, onde se localizar o objeto de intelecção, eis o problema. Para ele, o intelecto é ativo e passivo, ativo na ordem da causalidade formal. Enquanto agente o intelecto nada produz além de sua ação, que é para ele o termo último, e não tem outro. A função única do intelecto agente é causar a intelecção. Mas, é necessário apelar a uma outra para assimilar o intelecto possível ao objeto conhecido, ao que é conhecido do objeto. Mas, qual será o seu princípio determinativo? Não é o objeto sensível, porque, em razão de sua *mutabilitas* não pode ser determinamente: o sentido não é causa, mas puramente *ocasião*. Desta maneira, teríamos a seguinte situação: o intelecto agente exerce uma ação indeterminada, que seria determinada por *uma forma* pela presença do objeto. Mas, o objeto sensível como tal não pode exercer esta determinação.

O intelecto humano, desta maneira, como imagem de Deus é infinito por ser indeterminado, e o é de duas formas: pelo intelecto agente, e pelo intelecto possível. Desta forma, o problema da *species intelligibilis* fica

aberto para harmonizar-se com o conceito de onipresença de Deus.

E, enfim, como produzir-se o conhecimento da verdade? A solução de Duns Scoto se efetua em harmonia com o conceito de providência divina. Assim, põe ele a questão nestes termos: "Uma verdade certa, sem mistura de erro do homem, naturalmente, sem uma iluminação especial". É preciso chamar a atenção para a colocação específica nos termos "sem uma iluminação especial". Porque não se trata, então, de uma iluminação da razão dada a ela como capacidade permanente, mas de intervenção constante providencial.

Em nosso entender, os pontos capitais da posição de Duns Scoto aí estão delineados. Tudo o mais é particularidade. A sua obra consiste fundamentalmente em colocar em termos de debate crítico as posições que se originavam de uma concepção surgida da teologia mística. No discorrer de sua exposição, vemos de fato um desdobramento dedutivo a partir de um conceito fundamental de nosso conhecimento de Deus.

"Ego sum qui sum" aparece para ele como um conceito indeterminado, o conceito atingível pelo intelecto humano *pro statu isto*. Este aparece como ser infinito, como esclarece Ét. Gilson, não em termos de atributo, mas de um modo intrínseco, como modalidade de um conceito (cf. op. cit., pg. 53). Ora, o místico atingia Deus por um modo de conhecer, cujo processo consistia em desligar-se de todo o finito: Deus se punha deste modo como sendo o não finito. Por outro lado, Deus aparece como não submetido ao necessário, e como absolutamente livre, e por isso todo conhecimento válido será sempre uma revelação histórica, e não uma apreensão sistemática. O ser dos seres reflete a presença de Deus e por isso o inteligível supremo a ser atingível no real é *ens comune*. A natureza do homem não é atingível diretamente: as ações que a caracterizam fundamentalmente, os atos do intelecto são por si mesmos indeterminados; assim o intelecto agente é uma eficiência indeterminada, como o intelecto possível é uma formalidade indeterminada. Resta, enfim, a iluminação especial, o ato da providência, *per gratiam et charitatem*.

O procedimento abstrativo fundado nos elementos colhidos da experiência do mundo externo conduzem ao

conhecimento confuso, onde, podemos dizer, se define o terreno permanente da dúvida. Em oposição a isto a *cognitio intuitiva* procura atingir o conhecimento distinto, único capaz de pretender atingir a verdade, como sabedoria, que coloca o homem diante de seu fim, Deus. Deus, porém, é liberdade: é onipotência, onipresença e providência. O conhecimento do fim do homem é a consciência de estar à mercê da vontade divina, e existindo nele, por ele e com ele, que se transforma enfim num estado do próprio homem, ou num modo de ser do seu todo.

Gilson chama a atenção para o fato de que para Duns Scoto a *intellectio* não é a *notitia*, que o "conhecimento" propriamente dito não se realiza à parte da "intelecção" que a acompanha. Determinar a causa da intelecção é dizer exatamente porque o intelecto conhece, ou melhor porque o homem conhece. São sempre os sujeitos que agem: *actiones sunt suppositorum*. Explica-se então integralmente o conhecimento, se dizemos porque o homem exerce o ato de intelecção (Cf. op. cit., pg. 524). O problema do conhecimento verdadeiro aparece então claramente como um aspecto da questão da relação do homem com Deus, e por isso mesmo correlato do problema da vivência e da participação.

Muitos autores negam que Duns Scoto devesse ser considerado filósofo pelo fato de não haver propriamente um sistema explícito de seu pensamento no campo da Filosofia: ele seria classificado então como teólogo. Fala-se também que Duns Scoto teria tentado uma solução superior capaz de conciliar as tradições platônico--agostinianas e aristotélico-tomistas sem ter, contudo, chegado a uma solução satisfatória. Há também os que o colocam no campo da Filosofia apenas como crítico, enquanto o seu pensamento doutrinário se desdobrará no campo da Teologia.

Para nós, não basta uma colocação do pensador nos quadros tradicionais do debate universitário, isto é no meio escolástico. Basta notar o papel reservado por Duns Scoto à *Theologia beatorum*, que reflete a sua consideração direta do misticismo, e consequentemente a problemática que daí decorre no âmbito da teoria do conhecimento. Por outro lado, a colocação do problema do conhecimento humano, tendo por base a atual condição humana, *pro status isto*, que conduz primordial-

mente o problema em termos de estado de espírito, e de condicionamento moral.

Na verdade, no plano universitário, Duns Scoto representa um papel da maior importância, do ponto de vista histórico, como o primeiro grande crítico sistemático das posições aristotélico-tomistas, demarcando com isto de fato um momento típico de início da crise da metafísica, que com tantas dificuldades se havia firmado à procura de distinguir com clareza o campo da Filosofia e o campo da Teologia. A partir daí, é uma nova direção que se propõe à Metafísica: estabelecem-se novas finalidades, e arma-se o problema de reconstruir a Metafísica em novos moldes. A consideração do valor do conhecimento da experiência mística desperta a reflexão filosófica, que passa a considerar o conhecimento humano em novas dimensões: Duns Scoto representa nitidamente este momento de transição.

Duns Scoto não chegou de fato a construir uma nova Metafísica, mas os temas dominantes do seu pensamento marcam os pontos de referência de uma trilha já delineada: o tema da univocidade e a *cognitio intuitiva;* a "haceitas" como princípio de distinção numa realidade considerada essencialmente comum, do *ens commune;* o voluntarismo, que significa não a negação do valor da inteligência, ou um irracionalismo, mas o ideal de sabedoria com um teor nitidamente moral, em que o valor por excelência é o bem e a salvação; e enfim uma participação com Deus, considerado antes de tudo como absolutamente livre, e por isso mesmo onipotente, onipresente e providência. Neste quadro, ressalta o aspecto dinâmico da existência e o seu desdobramento histórico, porque histórica é a revelação, histórica é a incarnação do Verbo, e a própria Trindade comunica um desdobramento do Pai, e do Filho e do Espírito Santo, assim como história é a criação; e neste quadro geral também ressalta que o conhecimento absoluto ou perfeito implica um permanente condicionamento moral vivencial, e um conhecimento intuitivo capaz de acompanhar as manifestações criadoras no real.

## XVIII — AS POSIÇÕES ARISTOTÉLICO-TOMISTAS FRENTE À VIA MODERNA

Após a apresentação não exaustiva, porém suficiente dos pontos que definem uma corrente de metafísica numa direção não aristotélica, e que não é simplesmente platônica, mas de características basicamente socráticas, procuraremos agora realçar alguns pontos da posição aristotélico-tomista, na medida em que se possa estabelecer um diálogo entre as duas correntes, de modo a tornar mais claros os problemas subjacentes e comuns.

Em primeiro lugar, a questão da sistematização do conhecimento. Sem dúvida alguma, a filosofia aristotélica exerceu um papel da maior importância na estruturação do método escolástico, como o mostram magistralmente um M. Grabmann ou um De Ghelinck. O próprio conceito de "Teologia dogmática" tem por significação a doutrina revelada tratada e apresentada de forma sistemática, com o auxílio da Filosofia. É bem verdade, pois, que a Escolástica procurou estabelecer um corpo de doutrina, materialmente constituído pela Revelação, e formalmente estruturado pela Filosofia. E, segue-se daí a identificação entre a sistematização doutrinária e o aristotelismo.

Cabe aqui, no entanto, uma distinção. A aspiração de um corpo de doutrina coerente, expressão da verdade, não se pôs com Aristóteles. Devemos lembrar que para Aristóteles o conhecimento por excelência é o dos primeiros princípios e o das causas primeiras. Conhecer pelos princípios não é o mesmo que conhecer sob forma de sistema o comportamento possivelmente predeterminado dos fatos; e não é o mesmo que afirmar um plano prévio dos acontecimentos, ou uma harmonia preestabelecida determinista. Devemos lembrar também que para Aristóteles o conhecimento por excelência é desinteressado. E isto significa que não existe nenhum

compromisso prévio, isenção esta que possibilita o sentido pleno de objetividade do ato de conhecer, e conduz a inteligência tanto ao conhecimento dos primeiros princípios universais, como ao conhecimento das particularidades do real. Por outro lado, é o pensamento religioso que tem um compromisso prévio com a Revelação, e crê dever discernir de forma clara a mensagem divina.

E. Curtius, em artigo sobre o conceito de Filosofia ("Geschichte des Wortes Philosophie im Mittelalters", publ. in "Romanische Forschungen") nos mostra como a palavra "filosofia", após o debate de "sancti" e "philosophi" assumiu um significado novo, com o cristianismo. Já não era mais o "amor de saber" no sentido de "vir a saber", mas o "amor do que era dado saber" no sentido de amor do dado revelado, que toma assim um significado de "sabedoria" como vivificação. A Revelação, contudo, era de certo modo velada, pois nos textos, tomados positivamente, a verdade era dada em parcelas. Devemos na história da conversão de S. Agostinho, sob o aspecto intelectual, notar o fato de S. Agostinho ter-se impressionado vivamente com a possibilidade de conjugar passagens de livros diversos das Sagradas Escrituras, e encontrar por aí uma complementaridade, de modo que a solução completa de uma questão é dada pela reunião destas respostas parciais encontradas dispersamente. Este fato aparece para S. Agostinho como o sinal de transcendência da autoria da mensagem com relação à redação parcial dos hagiólogos. E assim se põe como um objetivo para o trabalho intelectual do cristão o encontro das conotações, na procura de explicitar de maneira ordenada e sistemática o que velada e assistematicamente se encontra na forma positiva do dado revelado. Encontrar este corpo de doutrina existente sob as vestes literárias de estilos e livros diversos passou a ser um objetivo a ser alcançado pela indagação intelectual do cristão. E este ideal aparece claramente marcado na Escolástica, não posto pelo aristotelismo, mas pela autoridade indiscutível de S. Agostinho, pois é preciso lembrar que, como diz É. Gilson (in "Mélanges Mandonnet") o próprio St.º Tomás de Aquino era aristotélico em Filosofia, mas continuava agostiniano em Teologia.

Feita esta distinção, podemos dizer que a crítica

ao sistema explicativo do real não se dirige ao aristotelismo como tal; apenas, no contexto histórico, aparecem como aristotélicos os escolásticos, que, evidentemente, estão especialmente no contexto teológico e não especificamente filosófico. Devemos notar ainda que a Universidade, por um corpo congregado de professores, exercia um poder fiscal de ordem doutrinária, que acentuava ainda mais o fato de se apresentar uma concepção sistemática fechada, que suscitava a crítica da via moderna ante a perspectiva de que apresentar uma verdade em tais termos seria uma limitação à liberdade e onipotência divinas, uma vez que se deve preservar a idéia de que o verdadeiro o é porque Deus quer, e não que Deus quer porque é verdadeiro. Segue-se em conseqüência a valorização do fático e do histórico em oposição ao sistemático, mas, neste ponto, em princípio, tal posição não atinge o aristotelismo propriamente dito, uma vez que o ponto de partida de Aristóteles é o fato observado, é a experiência, e não uma concepção prévia sobre a realidade.

Outro ponto que parece indicar uma divergência com relação ao pensamento aristotélico diz respeito a uma idéia de que o conhecimento segundo Aristóteles, é uma representação desvinculada do processo vital. O assunto é longo, e valeria a pena um estudo que reconstituísse a história do problema de abstração. É verdade, sem qualquer dúvida, afirmar a importância da abstração na teoria do conhecimento segundo Aristóteles. Mas, também é verdade que não podemos reduzir o problema do conhecimento para Aristóteles à abstração. Nem é válido inferir que pela importância dada à abstração, o conhecimento segundo Aristóteles deixe de ser considerado também de um ponto de vista vital. Consideremos o fato de Aristotéles, na Metafísica, ter mostrado a posição daquele que conhece pelos princípios e pelas causas, e se eleva ao conhecimento dos primeiros princípios e das causas primeiras: é mais consciente, e capaz de ensinar; se outros tipos de conhecimento são mais práticos e provocam a admiração geral, o conhecimento filosófico se realiza num plano de maior liberdade, no lazer, e não movido por uma necessidade prática; para Aristóteles, o conhecimento que aspira ao saber por si mesmo coloca o homem no plano da liberdade, porque "livre é o ato que tem um fim em si mesmo";

e o conhecimento que se eleva à investigação de Deus é uma ciência divina, de forma que o homem participa da divindade pelo conhecimento de Deus. Há, portanto, na posição de Aristóteles, não apenas a idéia do conhecimento como uma representação mental, mas também a de um estado de espírito, que se inicia pela atitude de admiração, e o conduz a um estado de ser, que exprime uma condição vital. O que Festugière fez com relação a Platão ("Contemplation et vie contemplative chez Platon") pode ser feito igualmente com relação a Aristóteles, pois há também em Aristóteles uma perspectiva moral, em que se define um comportamento ascético no processo do conhecimento que se eleva da simples memória ao conhecimento do geral, e finalmente ao conhecimento do universal. Podemos, por isso, concluir, então, que, se um movimento de renovação religiosa entendeu que a Escolástica estava preocupada com um sentido teorizante da religião em detrimento do aspecto de vivência prática, isto não significa que na posição de Aristóteles a teoria do conhecimento não levasse em consideração este aspecto vivencial do problema.

Em St.º Tomás a questão toma aspectos mais nítidos ainda, e em especial quando considera a questão das vias de perfeição, a via contemplativa, a via operativa, e a via mista. Partindo dos símbolos de Maria e Marta, de Raquel e Lia, representando as direções da inteligência no sentido contemplativo e no sentido operativo, fica no entanto bastante claro que a via contemplativa não consiste numa atividade teórica, mas num "habitus", um estado do ser humano, em que a contemplação se define não por uma forma de visão teórica, mas como uma atividade que tem um fim em si mesma. A via operativa é aquela em que os atos têm seu fim num objeto exterior ao ato; enquanto a via contemplativa é aquela em que os atos têm seu fim em si mesmos, ou seja na sua própria perfeição. Desta forma, St.º Tomás distingue na própria pregação aquela que fica na via operativa, como é o caso de uma pregação apologética, e a que fica na via contemplativa, quando se trata de uma comunicação, por obra do amor de caridade, do fruto da contemplação, que é uma forma de perfeição. "Contemplata aliis tradere", esta é a fórmula de St.º Tomás para exprimir a forma por excelência

da atividade humana, e que deve exprimir sempre de maneira predominante uma ou outra das inclinações naturais da inteligência humana. A pura contemplação pessoal pode ser acrescida, pela virtude teologal da caridade, de uma inclinação no sentido de uma comunicação da mesma à participação dos outros, mas ainda aí esta ação não se identificaria com uma operação, porque o que se comunica é fundamentalmente um estado de perfeição.

Temos assim que também para St.º Tomás na atividade intelectual, se há um desejo de atendimento teórico, este não exaure o problema do conhecimento, e o "finis operis" não exclui a perspectiva do "finis operantis", ou seja que o conhecimento do objeto inteligível não exclui a colocação do problema do homem que conhece, e a perfeição do conhecimento do objeto tem um significado também na ordem moral.

Outra questão seria a de saber se a perspectiva aristotélico-tomista permitiria uma visão aberta do real, ou seja uma conceituação em termos de processo criador. Sem dúvida alguma o fixismo é um entendimento limitado e míope da idéia de natureza dos seres, referida por Aristóteles e St.º Tomás.

Devemos lembrar em primeiro lugar que Aristóteles afirma na "Física" que falar da natureza é falar no movimento. Devemos lembrar ainda que Aristóteles tratou do problema do conhecimento de maneira especial no seu "Tratado da Alma", e por que? Porque entendeu que no conhecimento do ser vivo é que o mecanismo do conhecimento manifestaria em maior complexidade os seus recursos, ou nele se atualizariam as suas potencialidades. E é no "Tratado da Alma" que se põe o problema comentado por Rodier do conhecimento da natureza dos seres, quando o famoso comentador nos chama atenção para a necessidade de distinguir entre as noções de "física" e de "ousia". Como os seres da natureza são mistos, existindo parte em ato e parte em potência, para conhecermos definitivamente a natureza de um ser, como o que ele tem em potência só se atualiza por uma ação causal externa, seria necessário poder submetê-lo a todas as possíveis ações externas para ter a garantia de sua plena atualização, e poder afirmar sua caracterização definitiva. E, por isso mes-

mo, como o expõe François Nuyens em sua obra sobre a Evolução da psicologia de Aristóteles, falar na "forma substancial" não é afirmar a impossibilidade de transformação de um ser, mas exatamente o contrário: é porque algo permanece que pode haver e que se pode afirmar a transformação, sem o que um ser morreria e outro apareceria. Não haveria então transformação, mas uma permanente substituição de seres. A "forma substancial" recebe a ação causal externa, e em função de sua determinação própria, pode permitir a transformação de um ser, e ninguém pode prever o limite das ações causais de ordem extrínseca, e por isso mesmo não pode prever todas as transformações possíveis.

St.º Tomás prolonga o pensamento de Aristóteles sobre o ser no que se refere ao tratamento do problema da criação. Para St.º Tomás, é possível conhecer os seres por sua essência, mas é necessário também entender que os seres da natureza são contingentes. Se eles têm uma essência que os define no seu próprio, mas são contingentes, é necessário dizer que sendo o que são não podem ser por si mesmos. E eis porque é necessário admitir a criação, pois se têm um princípio de perseidade quanto à essência (existência *per se*), não o têm quanto à existência. Torna-se necessário então afirmar que os seres existem por participação. E, desta forma, se têm uma essência *per se* têm uma existência *a se*, mas não *per se*. Desta forma, St.º Tomás afirma uma criação real, e não meramente aparente, mas afirma também a Providência divina. Ter existência *a se* e não *per se* significa que os seres por eles mesmos existem mas não têm por si mesmos o princípio absoluto de subsistência. Pode-se afirmar no plano fático que o ser é o que existe em si e por si relativamente, mas não absolutamente, porque ele é contingente. Existe *em si* e *por si* com relação aos demais seres contingentes, isto é distinto e separado de outro, embora comunicável pela linha da causalidade. Na realidade, portanto, um ser tem uma essência *per se*, e tem uma existência *a se:* isto o faz ser distinto e separado na ordem dos seres contingentes, mas o coloca em termos de existir por participação, em função da Providência. Não existir por si mesmo é colocá-lo em termos de existir Nele, Por Ele, e Com Ele, como o quereriam os modernos, mas sem negar a efetiva realidade da criação, e sem

transformar-se num monismo, sem confundir o plano moral e o plano metafísico.

Outra questão, ainda, seria a de saber se o pensamento aristotélico-tomista, caracterizado geralmente pelo seu conceptualismo moderado, estaria aberto para a valorização da intuição, em especial a intuição intelectual.

Numa colocação muito geral, e do ponto de vista do valor do conhecimento, tem-se comumente a idéia de que o conhecimento sensível é verdadeiro porque é direto, é intuitivo, e não há intermediário entre o dado e a imagem. Por uma construção paralela de raciocínio, teríamos que o conhecimento intelectual se faz através das idéias, é um conhecimento mediato, e por isso não é necessariamente verdadeiro. Se acrescentarmos ainda que a idéia é por sua natureza abstrata, poderíamos ter em conclusão que um procedimento conceptualista de conhecimento não nos poderia proporcionar a apreensão da verdade. E, de certo modo, esta foi a crítica geral à posição aristotélico-tomista.

Muito há, porém, a distinguir e esclarecer. Em primeiro lugar, o equívoco devido à não distinção entre conhecimento sensível e conhecimento do sensível. Na realidade, o método de Aristóteles, ou seja o caminho escolhido por ele para desenvolver os planos de abordagem do conhecimento tem como ponto de partida o sensível. Mas, isto não significa efetivamente que o ponto de partida do conhecimento intelectual é o conhecimento sensível, de maneira exclusiva. No método de Aristóteles, o ponto de partida é a observação dos fatos do mundo exterior, e por isso mesmo o conhecimento se inicia pela apreensão do mundo sensível. Mas, aí temos na verdade que distinguir entre conhecimento sensível do ser sensível e conhecimento intelectual do ser sensível.

A inteligência está intencionada ao ser, segundo a posição aristotélico-tomista. O conhecimento sensível se faz através dos órgãos dos sentidos. Ora, nenhum dos sentidos apreende o ser. Logo, existe uma apreensão intelectual direta do ser, de modo que a inteligência compõe os dados do conhecimento sensível referentes a um ser e o dado do conhecimento intelectual referente a este mesmo ser para formar o juízo que afirma tratar-se de um ser sensível. Haver o conhecimento

concomitante não significa não haver conhecimento distinto de ordem intelectual e sensível.

O intelectualismo mediato, ou conceptualismo moderado aristotélico-tomista afirma de fato que nós conhecemos a realidade através das idéias. Mas não diz em absoluto que o conhecimento se reduz formalmente às idéias. As idéias são representações mentais, e do ponto de vista do valor não são por si nem verdadeiras nem falsas. Deste modo, o problema de verdade e erro se põe de fato com relação à operação do juízo primariamente, e secundariamente com relação à operação do raciocínio, que supõe a do juízo.

Desta maneira, é preciso entender que o conhecimento se define formalmente pelo juízo, e não pela idéia, e que o juízo não se efetua num plano meramente de razão, mas de existência e de valor.

Sendo assim, temos um paralelo entre as imagens (dado do conhecimento sensível) e as idéias (dados da simples apreensão intelectual), pois nem as imagens nem as idéias são tomadas pelo real, sem o juízo correspondente que estabeleça a sua relação com o real. E para que este juízo se estabeleça e se verifique é necessário que haja operações intelectuais simples, que a composição expressa no juízo supõe. O que se torna necessário, pois, é distinguir entre as operações da inteligência na constituição dos dados elementares do conhecimento como ato, e o conhecimento tomado como dado no seu tratamento racional discursivo e reflexivo.

Nestes termos, cabe lembrar então a distinção que Aristóteles faz entre intelecto passivo ("nous patetikós") e o intelecto ativo ("nous poietikós"). Para ele, há um intelecto que é análogo à matéria porque se torna todas as coisas, e outro que é análogo à causa eficiente porque produz todas as coisas. O intelecto passivo se torna todas as coisas formal e virtualmente, e o intelecto ativo produz todas as coisas por iluminação, pela qual se efetua a identificação do intelecto passivo com os objetos que passam a existir no espírito como representações.

É preciso fazer notar que os comentadores de Aristóteles, mesmo entre os árabes, levaram a idéia desta distinção ao ponto de entenderem o intelecto ativo como existindo separado, uma inteligência cósmica operando a iluminação no ato da inteligência particular. Por outro

lado, comentadores modernos, diante da promoção do conceito de intuição, procuraram estabelecer em Aristóteles ou em St.º Tomás uma teoria específica da intuição, como é o caso do capítulo "La fonction intuitive" em "La doctrine de l'Intelligence chez Aristote" de Marcel de Corte, como também "L'intuition intellectuelle et le problème de la Métaphysique" de R. Jolivet, ou "*Intellectus et Ratio* selon S. Thomas d'Aquin" de de J. Peghaire.

Jolivet e Peghaire mostram a necessidade de considerar em St.º Tomás a distinção entre "intellectus" e "ratio", como em Aristóteles entre "nous" e "dianoia". O estudo de R. Jolivet, efetuado em Lyon, e publicado em 1934, e o de J. Peghaire publicado em 1936 merecem atenção especial para a compreensão do problema do conhecimento metafísico do ser quanto ao ato do conhecimento, ou o processamento operacional deste conhecimento. Por esses trabalhos fica esclarecido sem qualquer dúvida que para St.º Tomás o conhecimento não é apenas discursivo, e até mesmo ele é fundamentalmente intuitivo, enquanto apreensão, pois, como transcreve Jolivet: "O conhecimento não é outra coisa senão intuição, a qual, por seu turno, não é mais que a presença de um inteligível na inteligência, de qualquer maneira que se realiza esta presença" ("Intelligere nihil aliud dicit quam intuitum, qui nihil aliud est quam presentia intelligibilis ad intellectum quocumque modo", Sent., I, d.3, q.4, art. 5, in c).

Para esses autores, porém, a intuição intelectual é propriamente a forma de conhecimento angélico, da qual o homem participa obscuramente. De modo que, não é a forma natural e espontânea de seu conhecer, embora ela se manifeste no homem como "habitus", isto é, como um modo formal de conhecer adquirido por educação, isto é por desenvolvimento de disposições mais profundas das faculdades de conhecer, pois a inteligência é, ao mesmo tempo "intus legere" e "inter legere", penetração e relação.

O conhecimento humano se desdobra geralmente sob a forma de *cogitatio*, de *collatio*, de *inquirere* e *discurrere*, que é o plano propriamente da *ratio;* mas o *intellectus* é princípio e fim da *ratio*. O conhecimento está intencionado à sabedoria. E por isso mesmo não

se exaure na "via inventionis", e prossegue na "via judicii".

E aqui se põe propriamente a relação do pensamento aristotélico-tomista com a via moderna. O problema, de fato, não está colocado em termos de intuição como tal. Esta operação direta da inteligência sobre o objeto externo pode ser perfeitamente caracterizada no pensamento aristotélico-tomista, na sua teoria geral do conhecimento. E, em particular, no plano estético, por exemplo, quando St.º Tomás afirma que "pulchrum est id quod visum placet"; ou, quando considera a experiência mística.

O problema não é este. A questão é que o conceito moderno de intuição não significa apenas a operação que apreende diretamente o objeto exterior. Traz consigo outras conotações. O que marca o caráter do conceito de intuição na via moderna é o seu significado como um momento de realização do próprio sujeito que conhece. Não é pois, apenas, o seu significado gnoseológico propriamente dito, mas o seu valor moral. O que é o homem com aquilo que ele conhece, qual a sua posição, qual o seu estado, eis a questão, que aparece como psicológica, lógica, meramente metafísica, mas na verdade é o transporte para um tratamento natural do problema ético do conhecimento encarado como sabedoria, na verdade colocado em termos de virtude, quer apareça sob a forma psicológica de conhecimento do "eu de superfície" ou do "eu profundo", quer apareça sob a forma sociológica do "mundano" e do "transcendental", quer apareça sob a forma lógica do "autêntico". O problema se pôs na distinção do misticismo intelectualista entre a *cogitatio* e a *meditatio*.

Na verdade, a posição aristotélico-tomista não reduz todo o conhecimento ao plano da *cogitatio*, no sentido de uma atividade intelectual entendida apenas como "inter legere". Ela é sobretudo "intus legere", e, neste sentido, se, por um lado, temos o problema do discernimento dos primeiros princípios, por outro lado temos também o do discernimento dos últimos fins. A "via inventionis" se prolonga na "via judicii", e a "via judicii", para estabelecer os julgamentos de valores há de considerar tanto a ordem da eficiência como a ordem final. E é assim que o aristotelismo-tomista se desdobra do plano do especulativo-teórico ao plano do especula-

tivo-prático, como fundamento da ordem da ação tanto no seu sentido transitivo quanto no seu sentido imanente, no plano operativo e no plano contemplativo.

Na linha do pensamento aristotélico-tomista temos um quadro efetivamente complexo, que leva em consideração fundamentalmente a natureza reflexiva da alma humana. Por essa reflexividade é que se define a sua espiritualidade e sua transcendência, isto é o seu plano de liberdade e de criação no sentido de um aperfeiçoamento, pois só assim se mantém o significado da liberdade. Um processo de criação, que apenas significa mudança, não garante o assumir da mudança, que deve ocorrer para garantir a liberdade, que é antes de tudo uma auto-determinação, um ato que tem um fim em si mesmo, e por isso é um ato que se assume. Por isso, é mudança mas mudança que é aperfeiçoamento, que é mudança assumida. Para ser assumida por um ser reflexivo ela deve ser consciente. Para ser consciente, ela deve ser passível de um tratamento racional, que não é termo do processo, mas modo intermediário de um processo intelectual que se inicia por uma intuição que consiste na apreensão direta do real e se conclui por uma intuição que é a adesão da vontade ao último juízo prático determinante do ato livre. Ato livre, portanto, é aquele em que o sujeito constrói a si mesmo num processo de aperfeiçoamento, dirigido ao bem, como aquilo que lhe possibilita o mais pleno desenvolvimento e domínio de seu próprio ser.

Este, o plano em que se desenvolve para o pensamento aristotélico-tomista a ordem do conhecimento, intencionada à sabedoria como virtude moral. Como reduzir a posição aristotélico-tomista a uma posição teórico-abstrata puramente discursiva e representativa?

Apenas, a posição aristotélico-tomista toma o conceito de liberdade como esta capacidade de assumir-se, por parte do homem; toma o ser humano com sua natureza reflexiva, cujas exigências procura atender no sentido de manter o seu domínio consciente; entende que o desdobramento racional e discursivo decorre da condição do ser humano em sua incarnação sensível, uma vez que a multiplicidade é correlativa à matéria; entende que a inteligência humana está inclinada à unidade, que deve ser atingida pela ordem; compreende que o ser humano não é uma "inteligência separada"

e por isso mesmo a sua integridade deve ser mantida pela satisfação harmônica das exigências diversas de sua natureza complexa; e coloca o conhecimento dentro de um plano vital, que começa pelo estado de admiração e se conclui pelo "gaudium de veritate", passando pelos obstáculos intermediários de todo um processo de elaboração, e não de mera receptividade passiva de representações.

Quando se fala no aristotelismo-tomista como um intelectualismo mediato, ou como um conceptualismo moderado, para acentuar na posição filosófica em questão o papel intermediário do conceito no conhecimento do real, é necessário notar: 1.º) que o próprio conceito de conceito para o aristotelismo-tomista é exatamente o de um intermediário, e por isso mesmo não é o de um termo, pois não se diz que só se conhece o conceito, como Kant diria que só se conhece o "fenômeno" e não o real; 2.º) que o conceito é intermediário para o conhecimento no tratamento racional do real; 3.º) que a reação do conceito com o real é possível, e por isso mesmo há uma apreensão direta do real, expressa no juízo.

Quando se fala no aristotelismo-tomista como uma doutrina completa e acabada, que suscitou um culto de repetidores de fórmulas teóricas desvinculadas da realidade, pratica-se formal confusão. O aristotelismo-tomista especula fundamentalmente sobre princípios. E quem diz princípios não diz regras ou normas, enfim receitas prefixadas. Por isso mesmo St.º Tomás nos fala do ato moral como um silogismo prático em que a premissa maior é o princípio adequado, a premissa menor é a circunstância existencial, e a conclusão é o ato que decorre da aplicação conveniente do princípio à circunstância. Ora, não está aí nenhum tolhimento à liberdade; ao contrário: cabe ao sujeito a escolha do princípio, a consciência da circunstância, e a decisão do ato. Com o discernimento do princípio ele está armado e não desarmado para agir consciente e responsavelmente, para enfim efetivamente agir por ele, e não ocasionalmente. E sua ação o coloca de fato num plano efetivo de ordem moral, e por isso mesmo de efetiva liberdade. Apenas, não aparece em St.º Tomás uma consciência moral divorciada da consciência no sentido das exigências do conhecimento do real. Há planos de conheci-

mento, que se desdobram em graus diversos de complexidade, e também de valor, em que se satisfaz tanto à ordem do "finis operis" como à ordem do "finis operantis".

Para concluir, devemos dizer, portanto, que para a posição aristotélico-tomista o conhecimento não é um dado teórico abstrato, que deva apenas ser considerado logicamente ou psicologicamente, mas também metafisicamente, como um modo de ser daquele que conhece, e, ainda, moralmente, por ter um significado fundamental para a ordenação da vida do homem em direção a seus fins. A "via inventionis" não exaure o problema do conhecimento, e, se ela fica no plano do que o misticismo intelectualista entende por "cogitatio", a exigência posta por esta corrente com relação a um conhecimento caracterizado como "meditatio" é solucionada na linha aristotélico-tomista pela "via judicii". Pela "via judicii" a inteligência humana transcende o plano da representação fundada na pura experiência externa, e estabelece os juízos de valor prático que solicitam a adesão da vontade para a determinação do comportamento humano, tomado em sua integridade, tanto em termos de vinculação com a situação contingente do momento presente, assim como também quanto ao seu direcionamento prospectivo.

## XIX — O DESDOBRAMENTO DOS TEMAS DO SOCRATISMO CRISTÃO

Vamos agora, à guisa de recapitulação, fazer uma reflexão, possivelmente uma "cogitação" ou até mesmo uma "meditação" sobre os temas expostos anteriormente, não no sentido de retomá-los em suas particularidades, mas com a intenção de realçar, em termos gerais, os traços principais de uma posição filosófica, que, a nosso ver, é responsável pelas diretrizes da metafísica moderna e contemporânea.

A passagem da metafísica do ser para a metafísica do sujeito, a passagem da valorização de princípios intelectuais à valorização de um "pathos" como princípio filosófico, a passagem do conhecimento racional e abstrato, conceitual e discursivo, reflexivo e progressivo, a um conhecimento intuitivo e vivencial, esta passagem não se faz por acaso. Não se fez, também, em razão de uma hipótese de trabalho proposta a uma verificação. Fez-se em razão de um dramático debate em que elementos culturais diversos, e intenções estranhas à pura especulação filosófica interferiram, exigindo soluções inovadoras, que, na verdade, transcendiam o campo estrito da Filosofia, para procurar atender ao problema do homem como tal, no seu todo, frente a si mesmo e ao seu destino. E, hoje, quando a Filosofia procura reencontrar-se, e propor-se em termos de "ciência rigorosa", é preciso saber se ela pode ser efetivamente a ciência rigorosa que pretende, sem ter a consciência nítida não só dos resíduos particulares que carrega consigo, mas sobretudo sem ter a consciência clara da razão de ser de uma estrutura e de uma direção, que assumiu, como uma resultante histórica, mas não como uma conclusão sistemática.

Este, pois, é o sentido deste estudo. Procurar descobrir os marcos escondidos, ou esquecidos, que demar-

caram uma trajetória, que abriu afinal a estrada por onde caminha a Filosofia moderna e contemporânea. Assim, poderemos verificar que embora apareça como expressão de uma razão naturalista, encontra de fato a sua justificativa em colocações que têm sua razão de ser no campo do pensamento religioso em sua manifestação mais profunda, que é a experiência mística.

Intuição e vivência são os polos que definem o eixo sobre o qual gira o mundo da Filosofia moderna e contemporânea. Intuição e vivência são os traços característicos essenciais da experiência mística. Não mera coincidência, contudo. É possível traçar o itinerário percorrido, e esclarecer o caminho que hoje aparece como uma nova posição filosófica, e se apresenta em especial como a nova metafísica.

Seja, pois, esta recapitulação, um ponto de origem, uma vez que a partir daí teremos uma perspectiva adequada para apreciar as colocações e o desenvolvimento dos problemas, e assim poder julgar de suas soluções. Poderíamos dizer, por exemplo, que, desta forma, seríamos capazes de tomar o estudo da Fenomenologia e fazer-lhe a "redução", ou seja estabelecer-lhe os alicerces inarredáveis.

Passemos, pois, à meditação prometida, meditação porque não apenas recapitula informações, não apenas relaciona, e por isso não é uma simples "cogitatio", mas compreende, e com isto assume num plano crítico os elementos, o que nos poderá colocar numa posição capaz de dar-nos um novo ponto de partida, ou ao menos uma certa segurança necessária ao trato da Filosofia, se o queremos fazer como filósofos, e não como simples divulgadores, ou curiosos.

1. Da Revelação ao conhecimento de si mesmo.

A Revelação, como a incarnação do Verbo, e o Novo Testamento, são obras da graça para a salvação do homem. E esta presença da graça se justifica pela natureza decaída do homem, em face do pecado original. Entender o significado da Revelação como graça concedida ao ser humano é, pois, ao mesmo tempo compreender o que ele é em sua condição, é conhecer o estado de sua natureza no tempo e no espaço.

Nos primórdios do cristianismo, os apóstolos foram em geral homens simples, e não sábios, senão por inspiração. Compreensível, portanto, que a princípio o

cristianismo, do ponto de vista da cultura e da instrução se limitasse à leitura das Sagradas Escrituras. Eis porque foi conhecida como a "religião do Livro". Compreensível, também, a oposição à cultura pagã construída pela "vaidade e pretensão dos homens", quando a verdade salvadora estava contida nos Livros Santos. Assim, os "sancti" se opunham aos "philosophi". O saber estava contido nas Sagradas Escrituras, pois ali estava o "Sermo Divino", a "Teo-Logia", a palavra ou discurso de Deus. Teologia significava, portanto, a Bíblia, a Palavra de Deus, de Teo-deus, e logos-discurso. O cristão devia conhecer e amar a palavra de Deus, para transformá-la em vida. O saber, para o cristão, seria conhecer com amor, como virtude e forma de vida.

Ao lado da tradição (ou transmissão) escrita, punha-se a tradição oral através daqueles que a partir de um contato direto com o Cristo, transmitiam o espírito de entendimento ao lado da letra puramente escrita. Se, a princípio, a tradição oral era garantida pelos vínculos de conhecimento direto e indireto com o Cristo, com o passar do tempo, desfazia-se a possibilidade de estabelecer esta relação, e a autoridade da interpretação ficava garantida pelo comportamento virtuoso do interprete. Mas, como não é necessário que o homem virtuoso seja inteligente e culto, verdade é que as divergências surgiam, do ponto de vista doutrinário, até o momento em que, no século XII, Abelardo denuncia esta situação, e com sua obra "Sic et Non" advoga uma solução, que vai aparecer com a Escolástica. Daí as Sumas, em substituição às Antologias, aos Florilégios, aos Livros de Sentenças.

Vimos que, historicamente, o ideal escolástico de um corpo de doutrina sistemático, de uma Teologia dogmática (a doutrina revelada sob forma sistemática) aparece como resposta necessária diante de uma situação de fato, cujas dificuldades deviam ser superadas.

Por outro lado, devemos notar o fato de que, desde os primórdios, a relação de conhecimento verdadeiro e comportamento virtuoso é constante. E este sentido vivo do conhecimento se caracteriza pelo ensino dos Apóstolos, que é "catequese". A palavra grega *katekesis* do verbo *katekeon*, que significa ressoar, indica o ensino de viva voz, o ensino assistido, vivo. O tempo não diluiu antes acentuou o significado da palavra

catequizar, significando hoje conquistar a opinião ou convicção de outro.

Por outro lado, as formas de excelência da vida cristã aparecem, desde os primórdios, pelo recolhimento para a meditação da palavra de Deus. São os eremitas, os cenobitas, e mais tarde as comunidades monásticas, a expressão da vida cristã mais perfeita, na meditação da verdade revelada. Não é necessário lembrar o papel da Ordem de S. Bento na renovação da cultura do ocidente. E assim, também, o retorno ao modelo da vida simples dos apóstolos, no século XII para XIII, na luta pelo magistério dos frades frente aos bispos, que detinham o poder de ensino. H. G. Good em seu livro "A history of Western Education" acentua esta passagem das comunidades monásticas para a organização das universidades num capítulo intitulado "From monastic schools to universities".

O que desejamos mostrar é que, se a Escolástica se transforma num ensino demasiadamente acadêmico, seria natural que se firmasse um outro movimento, cioso da preservação de uma tradição, cuja força não é de forma alguma para menosprezar. E, nesta linha, o interesse dominante não seria colocado no plano especulativo-teórico, mas sobretudo na solução do problema do homem e sua salvação. A Revelação era dada para a salvação. O centro do conhecimento seria o amor do saber revelado, por isso o núcleo do problema do conhecimento seria a atitude de espírito capaz de apreender e assimilar a doutrina salvadora.

Ora, a experiência mística exprimia de maneira excelente a gnosis cristã: por um lado, realizava a comunhão com Deus, através de uma visão condicionada por um comportamento existencial, por um estado de vida e uma atitude de entrega. Este caminho não era o do aristotelismo ou o do platonismo. Mas, podia encontrar o patrocínio de Sócrates, o filósofo do conhece-te a ti mesmo. Apenas, para o cristão, conhecer-se a si mesmo seria conhecer-se em sua relação com Deus. Desta forma, a mística encontrava uma expressão intelectual no socratismo cristão.

As Sagradas Escrituras permitiam a fundamentação da posição intelectualista: o homem fora criado à imagem e semelhança de Deus. Ele podia considerar a relação do homem a Deus, homem e Deus pensados ao

mesmo tempo, auscultando em si mesmo a presença de Deus. Abria-se, assim, a perspectiva de uma metafísica voltada para o sujeito, em que o conhecimento e a experiência nele mesmo se conjugavam perfeitamente: era um conhecimento e uma vivência. Era o homem total comprometido no ato do conhecimento. Conhecer-se a si mesmo era conhecer sua relação com Deus, porque ser para o homem, era existir com Deus.

2. Conhecimento do homem e conhecimento de Deus.

O conceito do homem criado à imagem e semelhança de Deus não coloca apenas a existência do homem "com Deus", mas o conhecimento do homem "por Deus", porque também ele existe *por* Deus.

O conceito de Deus, por um lado, é o conceito de Santíssima Trindade, Ele é Pai, Filho e Espírito Santo, mas é também "mistério".

Para St.º Agostinho, a dignidade da "imagem" pertence apenas ao homem; no homem, pertence à alma; na alma, pertence propriamente ao pensamento — *mens* — que é a parte superior e mais próxima de Deus. St.º Agostinho distingue entre *cogitare, discernere* e *intelligere*, como distingue memória, inteligência e vontade, de modo que a Psicologia agostiniana tem sempre presente o modelo trino de Deus na natureza do homem. Mais tarde, teremos a tríade com relação aos planos do conhecimento: *memor, cogitatio* e *meditatio.*

O homem existe *por* Deus, pois ele foi criado. Deus aparece fundamentalmente como criador. E a própria Trindade aparece em termos de genealogia, o Pai, o Filho, gerado do Pai, e o Espírito Santo gerado do Pai e do Filho. Esta geração de pessoas mantém-se na Unidade do ser divino. E assim surge a noção de que a idéia de criação não se opõe à da permanência da unidade. Deus é Providência, é Onipotente, e Onipresente. Os seres existem por Ele, e existem Nele.

O homem é criatura, e por sua dignidade é criatura excelente. Ele é imagem de Deus, e é também imagem da criação, é um microcósmos. No homem existe uma síntese do mundo criado. A reflexão sobre si mesmo daria ao homem o conhecimento de Deus e o conhecimento do mundo. O conhecimento do homem é um conhecimento privilegiado. É em função do homem que se encontra a inteligibilidade do mundo, é em função

de Deus que se encontra a inteligibilidade do homem, e por aí também, enfim, a inteligibilidade do mundo.

O conhecimento do mundo por si mesmo é um conhecimento inconcluso, efêmero, duvidoso, mera *cogitatio*. O conhecimento do mundo pelo homem e por Deus, quer dizer relacionando o homem e Deus é um conhecimento eficaz, certo, e se realiza como *meditatio*. O primeiro é relativo: o segundo é absoluto. O primeiro consiste em estabelecer relações indefinidas, que não afetam a posição do homem que conhece; ao passo que o segundo define a posição do homem, porque o compromete, porque o conhecimento não é pura representação, mas convicção. Mas, para ser convicção, ele se realiza no plano da fé, ele precisa sustentar-se na graça de Deus, ele é iluminado por Deus, e não apenas iluminado pelo conceito de Deus como um princípio intelectual judicativo, mas efetivamente iluminado por Deus no ato de exercer-se, e por isso a *meditatio* é fundamentalmente esta entrega a Deus.

Numa exposição sintética, aí estão definidas as posições fundamentais que caracterizam o misticismo intelectualista do socratismo cristão.

Agora, precisamos considerar as decorrências destas posições.

Em primeiro lugar, a convicção da superioridade da intuição, ou conhecimento direto, não discursivo, em função da validade da experiência mística. A experiência mística importa, de fato, numa atividade intelectual de redução, numa "épokhé", pela qual o místico se desliga das experiências físicas e psicológicas, para colocar-se num estado de espírito de pura receptividade e de entrega a Deus, para que não mais ele, mas Deus opere por ele. Trata-se de auscultar a presença profunda de Deus no seu próprio ser. Daí resulta uma visão, um conhecimento direto, uma intuição, obra da graça, ou da iluminação divina. Esta experiência, que poderia ser tomada como excepcional, o misticismo intelectualista procura naturalizar.

Apenas por uma ilustração didática, podemos lembrar que Bergson, modernamente, ao propor a intuição intelectual de natureza filosófica parte do fato de que o artista manifesta espontaneamente a possibilidade de uma visão direta e desinteressada, e que portanto a inteligência humana pode operar desta forma, cabendo

ao filósofo cultivar esta capacidade, para que ele se realize como um "habitus" segundo a terminologia escolástica, mas que corresponde exatamente ao que o filósofo em causa propõe.

Assim também, o misticismo intelectualista, que é a transição da posição religiosa vivencial para o plano especulativo filosófico, propõe o modelo do conhecimento verdadeiro no cultivo de um estado de espírito, na formação de um "habitus", pelo qual se efetuaria este conhecimento direto. Uma determinada forma de vivência garantiria a validade da intuição, conhecimento direto iluminado por Deus. Nestes termos, teríamos a operação da "razão natural", e aqui não se entenda a razão separada da fé, mas, ao contrário, "natural" no sentido de que sendo por natureza imagem e semelhança de Deus, seria operada *por* Deus, *com* Deus e *em* Deus.

Eis porque, em Descartes, que nós julgamos estar colocado na corrente do socratismo cristão e do misticismo intelectualista, o método da "razão natural", em nossa interpretação, tem sobretudo um sentido de purgação, isto é de caracterizar o conhecimento efêmero e duvidoso para apartá-lo de ser o fundamento de nossas convicções, e assim abrir terreno para a visão intuitiva, clara e distinta, na linha da *meditatio.*

Inspirado na experiência mística, o socratismo cristão proporia como conhecimento verdadeiro aquele que apreendesse a realidade em Deus, com Deus, e por Deus. E não é por acaso, sem dúvida, que para Descartes Deus é a garantia de validade de nossas idéias e do nosso conhecimento do mundo.

Mas, o problema continua. É preciso saber o que conhecemos de Deus, como Ele se apresenta a nós, e, por aí, o que podemos conhecer d'Ele e de nossa própria natureza. Deus é Pai, Filho, e Espírito Santo, e o mais é mistério. O homem é Pensar, Inteligência, e Vontade, e o mais também é mistério.

Para o místico, Deus se põe como in-finito, porque a experiência psicológica de Deus se efetua dentro do condicionamento pelo qual o místico se desliga de tudo o que é finito. Não se realiza, portanto, uma apreensão da natureza de Deus, não lhe atinge o "quod quid est". Deus é mistério, Deus é infinito, é inabarcável pela inteligência do ser humano. Mas, e o homem? O homem é imagem de Deus, e, sendo assim a natureza do homem

deve trazer também o sinal desta infinitude. Então, aparece o conceito desta singularidade da natureza humana: enquanto os outros seres criados têm um próprio, o homem pode ser de alguma sorte todas as coisas, mas não é particularmente um ser com uma natureza definida. Ele será, para Descartes, apenas "res cogitans", um pensar em ação, como será mais tarde para os existencialistas um jato de existência que precede a essência, mas cuja essência não está dada com a existência.

O que resta, como termo de inteligibildade é a forma, ou o modelo fundamental do processo: A gera B, que se une com A e gera C. O Pai gera o Verbo, que se une com o Pai, e gera o Espírito Santo. No homem, o Pensar gera a Idéia, que se une com o Pensar e gera a Vontade. O mais é mistério.

Resta assim a contemplação do mistério da Onipotência, da Onisciência e da Onipresença de Deus. Meditar sobre isto é aplicar tais conceitos à obra da criação. E pensá-la nestes termos é dispor-se à eventualidade da vontade de Deus, é não esperar um conhecimento fechado da obra da criação, é espectar a processão, que pode inovar a sua direção e o seu significado, isto porque a Verdade é Deus, a Verdade é o que Deus quer livremente, e Deus não quer porque é verdadeiro, mas é verdadeiro tudo o que Deus quer. Deus não se subordina, não se submete, mas subordina e submete.

O único conhecimento derradeiro, que é possível alcançar, é esta forma fundamental de inteligibilidade, segundo a qual a realidade como o conhecimento se efetua por um processo de síntese que supõe a análise, num segmento ternário, em que um termo gera outro, e pela união dos dois gera-se um terceiro. Em Descartes, aparece o ideal de síntese no conhecimento, sucedendo à análise. Em Kant, em Hegel, e, até em Comte, aparece o modelo trinário de inteligibilidade no processo do real e do conhecimento, que ainda em Husserl aparece sob a preocupação de colocar a experiência vivida em termos de passado, presente e futuro.

Estas, as decorrências teóricas, que, entrando em choque com as posições cultivadas no meio universitário, da época, vão impulsionar as direções da metafísica moderna. Esta posição pode ser caracterizada fren-

te ao aristotelismo, frente ao platonismo, e frente à Escolástica em seu todo.

Frente ao platonismo, especialmente com relação ao conceito da natureza. A Idade Média nos mostra como estudo básico de "Philosophia naturalis" o comentário dos textos dos "Elementos" de Euclides e do "Timeu" de Platão. Não seria necessário mais para que se firmasse uma visão matematicista no trato da natureza. O platonismo, procurando um tipo de conhecimento mais nobre acerca do mundo físico, repudiava o aristotelismo com sua valorização do conhecimento sensível, e buscava nas relações matemáticas a expressão de um conhecimento intelectual dos seres sensíveis. E, neste sentido, o "Timeu" de Platão, marcado pela influência pitagórica da última fase, acentuava a presença dos esquemas matemáticos na estrutura da natureza. Haveria, assim, uma harmonia matemática sustentando o mundo físico, e esta seria o objeto próprio do conhecimento que aspirasse à verdade, porque teria aí um plano intelectual de conhecimento, sem se perder nas sombras do sensível, condenado a ser um conhecimento particular. O platonismo cristão assumiu o conceito de harmonia matemática do universo, entendendo que a obra da criação traria a marca do seu criador, e esta harmonia existente na natureza seria a expressão correspondente, na obra criada, da natureza eterna do criador.

A "Philosophia naturalis" estava marcada fundamentalmente pelo platonismo-pitagórico do "Timeu". Copérnico, mesmo, crê reviver antigas concepções pitagóricas. "Seu fim não é encontrar as causas escondidas nem os movimentos reais dos corpos celestes, mas relacionar e ordenar suas observações por meio de hipóteses que lhe permitam calcular e daí prever e predizer as posições (visíveis e aparentes) dos planetas. Estas hipóteses, tanto de Copérnico como dos outros astrônomos, não pretendem ser verdadeiras nem mesmo verossímeis, mas somente ser simples e convir aos cálculos" (Cf. "Histoire Générale des Sciences", T. II, La Science Moderne, Paris, PUF, 1958, pg. 61). Este comentário, que leva em conta a apresentação de Andreas Osiander, teólogo luterano, à edição do *De Revolutionibus* de Copérnico, de tendência fenomenista positivista, não desfaz a posição do realismo de Copérnico, que, fiel ao platonismo-pitagórico, não aspira senão ao conhecimen-

to destas relações traduzíveis em expressões matemáticas, sem pretender o conhecimento da natureza dos seres que se relacionam.

É frente a esta concepção predominantemente platônico-pitagórica que a nova posição vai encontrar uma abertura inovadora: o mundo é obra de Deus, e continua a ser criado por Deus, é um processo, uma realidade "in fieri", não uma obra acabada.

Vai-se colocar também frente ao aristotelismo, que conceitua os seres como tendo cada um sua natureza própria, e assim também o ser humano. Aristóteles escolhe em seu método, como ponto de partida, o conhecimento do mundo sensível, toma o mundo físico como ponto de partida, isto é, o campo a partir do qual o conhecimento se realizará, elevando-se por graus. Estes graus não são apenas planos de abstração extensiva, que nos dariam simplesmente generalizações, em que a compreensão se escoaria na medida em que se alargaria a extensão. Há uma ordem de abstração intensiva, em que se realiza a apreensão do universal no ser. Mas, o que ficou como idéia generalizada do aristotelismo foi o seu conceptualismo, em detrimento da visão da apreensão intelectual direta do ser e do que se relaciona ao ser enquanto ser. Tomou-se o problema do conhecimento em Aristóteles por seu aspecto psicológico e lógico, sem acentuar-lhe a perspectiva metafísica e ética. Mas, sobretudo, para a nova corrente, o problema crucial se põe quanto à convicção de que o conhecimento verdadeiro se adquire fora da perspectiva do conhecimento do mundo exterior. E neste ponto é que o intuitivismo adquire um significado novo, porque não é mais o problema de haver ou não uma função intelectual de conhecimento direto, mas de propor uma intuição que não se dirige ao mundo exterior, porém a um dado no próprio sujeito, em que aparece a aspiração de conhecer com vistas aos fins do ser humano.

A crítica geral à Escolástica visa opor-se a idéia de uma doutrina, que deva ser preservada de uma vez por todas, ou que deva ser estabelecida em definitivo, e ser preservada, para ter em conclusão que o saber por excelência deva consistir em ser capaz de manter uma atitude permanente de disponibilidade à ação de Deus.

Estes, enfim, os traços gerais do socratismo cristão, nas suas origens e no seu desdobramento, misticismo

intelectualista que determina as características herdadas pela metafísica moderna. Os temas da intuição e da vivência, colocados dentro de um contexto de renovação espiritual, ficaram como resíduos do pensamento moderno, que joga com esta temática, e com as diretrizes desta colocação, tendo no entanto perdido a consciência de sua história.

Para o debate sistemático, o problema por excelência que aí se põe é o de um conhecimento, que não se incorpore por acidente, mas opere substancialmente no ser humano, comprometendo-o, tendo um significado ético essencial com respeito ao sentido da vida humana, pela visão do seu ser com vistas a seus fins.

Os destinos da Filosofia estão para ser decididos neste ponto, a saber se apenas continuamos no caminho delineado por esta corrente modificando-lhe as soluções em simples particularidades, ou fazemos a revisão da questão desde as suas origens. É necessário ter consciência plena das exigências relativas ao plano da *cogitatio* e da *meditatio, da via inventionis* e da *via judicii.* Devemos enfim esclarecer se estes planos são incompatíveis entre si, ou podem relacionar-se para uma solução adequada do problema.

Precisamos, frente ao desenrolar da metafísica moderna, compreender enfim que o conceito de "natural" com relação à razão, colocado no sentido de purgação ou purificação frente ao pecado original ou natureza decaída não estaria obrigado a considerar também e fundamentalmente o fato da incarnação da alma humana, e por isso mesmo que a razão do homem está "naturalmente" diante da multiplicidade e da contingência das diferenciações conceituais. Harmonizar a validade do conceito e a intencionalidade intuitiva na atividade intelectual parece ser o desafio atual para a Filosofia, de onde poderá surgir um novo e fecundo surto de pensamento, em que a Filosofia supere sua atenção predominantemente voltada para a atitude de conhecer e para o método, e retorne à ocupação com o trato dos problemas do ser e da vida humana.